Michel Foucault

HERMENEUTICA DEL SUJETO

Edición y traducción:
Fernando Alvarez-Uría

LAS EDICIONES DE
La Piqueta

«Genealogía del poder»

Colección dirigida por:
Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría

Diseño de cubierta: Roberto Turégano

Portada:
«Edipo en su constelación», 1987
Dibujo original: Santiago Serrano

C/. Cruz Verde, 22
28004 Madrid
ISBN: 84-7731-177-3
Depósito Legal: M-32.225-1994
Impreso en Gráficas García-Rico
C/. María del Carmen, 30
28011 Madrid

ÍNDICE

PROLOGO

LA CUESTION DEL SUJETO

Este libro reúne los resúmenes del Curso pronunciado por Michel Foucault en 1982, en su cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento*, sobre la *Hermenéutica del sujeto*. A estas lecciones –que no estaban destinadas a ser publicadas, por lo que deben de ser leídas como un material de trabajo provisional– hemos añadido una larga y densa entrevista en la que se abordan cuestiones relacionadas con algunos conceptos introducidos en este curso, y en donde también se clarifican algunas categorías claves en la obra de Foucault como por ejemplo el concepto de **relaciones de poder**[1]. El principal objetivo de esta publicación es, por tanto, proporcionar unos preciosos materiales de reflexión que, con toda seguridad, serán especialmente útiles para todos aquellos que en la actualidad están interesados en construir una teoría histórica y social de la subjetividad y en reflexionar sobre las bases de una nueva ética en la que la acción individual y el compromiso personal no estén desvinculados de los intereses colectivos.

---

[1] El curso tuvo lugar en el Colegio de Francia durante el año académico de 1981-1982. Ambos textos han sido publicados por la Revista *Concordia. Revue Internationale de philosophie*. La entrevista en el n.° 6, 1984, pp. 99-116 y el Curso en el n.° 12, 1988, pp. 44-69. El texto original francés ha sido recuperado a partir de la transcripción realizada por Helmut Becker y Lothar Wolfsteter y fue publicado en alemán en 1985 por la Editorial *Materialis Verlag* de Frankfurt con el título de *Freiheit und Selbstsorge*.

Sujeto y libertad

Como es bien sabido, Michel Foucault, en los últimos cinco años de su vida, trabajaba intensamente para elaborar una historia de la sexualidad que en realidad encubría un proyecto de mayor alcance directamente vinculado con el proyecto nietzscheano de construir una *genealogía de la moral.* Se trataba de rastrear más allá de las prohibiciones y de las restricciones morales, más allá de la tan manida *represión capitalista,* las figuras históricas que en Occidente vincularon al sujeto con la verdad y que se vieron desplazadas, recubiertas, encubiertas o negadas por nuevas racionalizaciones cuando el cristianismo se impuso –e impuso– una determinada verdad sobre el sujeto. Este titánico proyecto intelectual resulta incomprensible si no se tiene en cuenta que toda la obra de Foucault gira en torno a un compromiso apasionado en defensa de la libertad. Es el problema de la libertad el que en realidad atraviesa sus primeros trabajos destinados a desvelar la estructura profunda de las relaciones de saber. El resultado es una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento. Se podrían englobar todos esos incisivos análisis foucaultianos bajo la rúbrica de *una arqueología de las ciencias humanas.* Pero el problema de la libertad presenta también una vinculación directa con las relaciones de poder que atraviesan los cuerpos para grabarse en las conciencias. De ahí ese trabajo minucioso y gris propio del genealogista destinado a construir una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros. *Vigilar y castigar* y *Microfísica del poder* son quizá los más claros exponentes del intento de Foucault de tematizar las relaciones de poder. En fin, el problema de la libertad concierne a lo que somos, a lo que hacemos y a como nos percibimos, tiene que ver directamente con nuestros comportamientos y sentimientos, lo que explica que Foucault haya centrado los esfuerzos de los

últimos años de su vida en elaborar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales. En todos esos terrenos Michel Foucault asumió de forma ejemplar un claro compromiso intelectual. El presente libro entra de lleno en este proyecto de trabajo más propiamente consagrado a la genealogía de la moral al que el pensador francés dedicó un especial esfuerzo intelectual. Se trata de un proyecto inconcluso –ya que se vio truncado por la muerte– por lo que ha de ser retomado y ampliado mediante un trabajo necesariamente colectivo.

¿En qué puede consistir la ética de un intelectual? –se preguntaba Foucault en una entrevista realizada por François Ewald–, para responder acto seguido que, a su juicio, *la razón de ser de los intelectuales* estriba precisamente en un tipo específico de agitación que consiste sobre todo en *la modificación del propio pensamiento y en la modificación del pensamiento de los otros. El papel de un intelectual,* afirmaba, *no consiste en decir a los demás lo que hay que hacer. ¿Con qué derecho podría hacer esto? Basta con recordar todas las profecías, promesas, exhortaciones y programas que los intelectuales han llegado a formular durante los dos últimos siglos y cuyos efectos conocemos ahora . El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás; estriba más bien en cuestionar, a través de los análisis que lleva a cabo en terrenos que le son propios, las evidencias y los postulados, en sacudir los hábitos, las formas de actuar y de pensar, en disipar las familiaridades admitidas, en retomar la medida de las reglas y de las instituciones y a partir de esta re-problematización (en la que desarrolla su oficio específico de intelectual) participar en la formación de una voluntad política (en la que tiene la posibilidad de desempeñar su papel de ciudadano)*[2]. No es

[2] Cf. *Le souci de la verité.* Entrevista con Michel Foucault realizada por François Ewald, *Le Magazine Litteraire*, n.° 207, mayo,1984 p. 22. Traducida al español en Michel FOUCAULT, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp. 229 y ss.

extraño que a partir de ese cuestionamiento radical, que implica la modificación del propio pensamiento y del pensamiento recibido, Foucault haya tratado de proporcionarse y de proporcionarnos nuevos materiales para fundamentar una nueva ética de la existencia.

¿Era necesario retornar a Sócrates y Platón o al mundo romano de los estoicos para fundamentar esta nueva ética? ¿Al desplazar la mirada a la Antigüedad griega y latina no se produce un distanciamiento, y por tanto una renuncia a comprender el presente? ¿No hay en el trasfondo del propio proyecto foucaultiano de problematización de la subjetividad un cierto elitismo vinculado a un cierto esteticismo? ¿Por qué realizó Foucault este enorme esfuerzo de erudición que le obligó a dar un tan largo rodeo por la historia?

El propio Foucault trató de responder a alguna de estas preguntas en una entrevista que tuvo lugar en mayo de 1984, cuando ya estaba gravemente enfermo:

Es cierto que cuando escribí el primer volumen de la Historia de la sexualidad, *hace ya siete u ocho años, tenía la firme intención de realizar estudios de historia sobre la sexualidad a partir del siglo XVI y analizar el devenir de ese saber hasta el siglo XX. Al llevar a cabo ese trabajo me di cuenta de que no funcionaba; subsistía un problema importante: ¿por qué habíamos hecho de la sexualidad una experiencia moral? Entonces, me encerré, abandoné los trabajos que había hecho sobre el siglo XVII y me dediqué a estudiar el siglo V, primero, para ver los inicios de la experiencia cristiana y después el período inmediatamente anterior, hacia el fin de la Antigüedad. Finalmente hace tres años desembarqué en el estudio de la sexualidad en los siglos V y VI antes de Cristo. Usted podría muy bien preguntarme: ¿fue pura falta de atención de su parte al principio o un deseo secreto que ocultó y que al final revelaría? No lo sé. Confieso que ni tan siquiera quiero saberlo. Mi experiencia como la veo hoy es que esta historia de la sexualidad sólo podría llevarla a cabo correctamente retomando lo que sucedió en la Antigüedad para ver cómo fue manipulada, vivida y modificada por un cierto número de actores*[3].

En otra entrevista, esta vez con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, nos aclara algunas otras cuestiones:

Lo que me sorprende es que, en la ética griega, la gente se preocupaba más de su conducta moral, de su ética y de la relación para con ellos mismos y para con los otros que de los problemas religiosos. ¿En qué nos convertimos tras la muerte? ¿Qué son los dioses? ¿Intervienen en nuestras vidas? Estas cuestiones tenían escasa importancia pues no estaban directamente ligadas a la ética. Esta no estaba tampoco vinculada a un sistema legal. Por ejemplo, las leyes contra determinadas conductas sexuales no eran ni numerosas ni muy constrictoras. Lo que interesaba a los griegos, su tema principal, era la constitución de una ética que fuese una estética de la existencia.

Pues bien, me pregunto si nuestro problema de hoy no es en cierto modo similar, dado que la mayoría de nosotros no creemos que la ética esté fundada en la religión ni deseamos que un sistema legal intervenga en nuestra vida privada de carácter moral y personal. Los recientes movimientos de liberación tienen dificultades para encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética pero únicamente encuentran una ética basada en un conocimiento pretendidamente científico de lo que es el yo, de lo que es el deseo, de lo que es el inconsciente, etc. Estoy sorprendido por esta similaridad de problemas.

¿Cree usted, le preguntan los entrevistadores, que los griegos ofrecen una alternativa atractiva y plausible? Y Foucault responde con celeridad:

---

[3] *Le retour de la morale*. Entrevista realizada por G. Barbedette y A. Scala, *Les Nouvelles littéraires*, 28 juin-5 juillet, 1984, pp. 36-41. La entrevista ha sido parcialmente traducida al español en el suplemento del semanario mexicano *El Dia* titulado *El gallo ilustrado*, 19 de agosto de 1984, p. 2

¡No! No pretendo una solución de recambio; la solución de un problema no es la que se ha propuesto en otros tiempos para otra gente. En realidad lo que yo quiero hacer no es la historia de las soluciones y por esta razón no acepto el término alternativa*; me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas*[4].

Determinadas formas históricas de racionalidad occidental, la clínica, el sistema penal, la sexualidad, en suma, la definición misma de normalidad, junto con las instituciones y los poderes que les son anejos, fueron sistemáticamente cuestionados por Foucault desde la experiencia de la locura, la disección de los cadáveres de los pobres en el Hospital General, el cuerpo de los condenados, las sexualidades periféricas, el derecho a la diferencia y por tanto la necesidad de pensar de otro modo. *Hermenéutica del sujeto* se inscribe por consiguiente en un marco de crítica de lo establecido –y por tanto de crítica del pensamiento establecido– que encuentra su razón de ser en un compromiso por la verdad y por la libertad ya que es en la violencia instituida en donde se fragua a la vez el sometimiento y el sufrimiento de muchos seres humanos: ¿No está inscrita en realidad esa violencia en unos valores morales y en unas relaciones de poder que tienden a regular las conductas y a negar las prácticas de libertad?

[4] *Michel Foucault: Le sexe comme une morale*. Entrevista realizada por H.Dreyfus y Paul Rabinow, *Le Nouvel Observateur*, n.° 1021, 1-7 junio, 1984, pp. 86-90. Traducción española en Michel FOUCAULT, *Saber y verdad, op. cit.* pp.185-196 Aun más, Foucault pensaba que los pensadores clásicos de la Antigüedad no lograron resolver la contradicción entre *la búsqueda obstinada de un estilo de vida* y *el esfuerzo de hacerlo común a todos,* lo que favoreció que la moral se revistiese de un estilo religioso. Cf. *Le retour de la morale.* Sobre el concepto de *problematización* y su relación con la genealogía y la historia véase el reciente y matizado trabajo de Robert CASTEL "'Problematization' as a Mode of Reading History' en J. GOLDSTEIN Ed. *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Oxford, 1994, pp. 237-252.

El conocimiento de uno mismo.

Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos. Con estas palabras iniciaba Friedrich Nietzsche el Prólogo de *La genealogía de la moral* escrito en Sils Maria en el verano de 1887. ¿Cómo podemos conocernos a nosotros mismos? Para conocernos a nosotros mismos y afirmar una voluntad de verdad, para fundamentar una nueva ética, es decir, nuevos principios reguladores de las conductas, *necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores, y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias en las que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...) un conocimiento que hasta ahora no ha existido, ni tampoco se lo ha ni tan siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos* valores *como algo dado, real y efectivo, situado mas allá de toda duda*[5].

Nietzsche era entonces perfectamente consciente de haber descubierto y problematizado un continente nuevo: el continente de la moral. Era preciso recorrer el nuevo territorio con nuevas preguntas y nuevos ojos, había que construir nuevos instrumentos de conocimiento para levantar acta de la nueva tierra, describir sus configuraciones, reunir vestigios de pensamientos casi perdidos o en todo caso olvidados, en fin, excavar bajo arbustos y cenizas, e incluso bajo los cimientos de suntuosos palacios, los restos fragmentarios de viejas culturas expulsadas del tiempo y desterradas de nuestra memoria. Nietzsche propuso por tanto cuestionar lo incuestionado de nuestra vida moral y para ello era preciso pensar lo impensado del bien y del mal, –algo que hasta entonces resultaba impensable–, para adentrarse como un arrojado espeleólogo en el hondo y obscuro mundo formado por el inconsciente histórico y social de

[5] F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral,* Alianza, Madrid, 1975, p. 23.

los valores[6]. Justamente Foucault asumió e intentó prolongar este arriesgado proyecto. Una nueva mirada dirigida a la *efectiva historia de la moral* exigía del genealogista un saber *fundado en documentos*, un saber encarnizado en *lo realmente comprobable*, en *aquello que efectivamente existió, en una palabra*, en *toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana*. Coincidencia por tanto en el proyecto y en el método de investigación, pero también en la finalidad antinormativa e intempestiva de transmutación de los valores, en la búsqueda de una autonomía moral que obliga a su vez a rastrear las bases de la moral instituida, de esa vieja farsa que se presenta como la única legítima, y por tanto también como la única posible[7].

Para llevar a cabo la vivisección de las *virtudes* de nuestro tiempo es preciso que el pensamiento se dote de un *espíritu histórico*, espíritu que paradójicamente ha

---

[6] *Se trata de recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por decirlo así con nuevos ojos, el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral realmente vivida: ¿Y no viene esto a significar casi lo mismo que* descubrir *por vez primera tal país?* F.NIETZSCHE, *op. cit.* p. 24.

[7] Frente a la moral instituida son posibles otras muchas morales, pero *esa moral se defiende sin embargo con todas sus fuerzas: ella dice con obstinación e inflexibilidad* «¡yo soy la moral misma y no hay ninguna otra moral!»; *más aún, con ayuda de una religión que ha estado a favor de y ha adulado los deseos más sublimes del animal de rebaño, se ha llegado a que nosotros mismos encontremos una expresión cada vez más visible de esa moral en las instituciones políticas y sociales: el movimiento* democrático *constituye la herencia del movimiento cristiano. Cf.* F. NIETZSCHE, *Mas allá del bien y del mal,* Alianza, Madrid, 1978, pp. 133-134. Este texto de Nietzsche nos ayuda a comprender hasta qué punto el proyecto foucaultiano de fundar una nueva ética hunde sus raíces en el análisis de las relaciones poder. Foucault, sin embargo, a diferencia de Nietzsche no promueve el ideal heroico y aristocrático del pensador alemán que, como es bien sabido, fue deformado e instrumentalizado por el nazismo. Sobre esta instrumentalización véase el ya clásico estudio titulado «Nietzsche y el Nacionalsocialismo» de Gerges BATAILLE, *Sobre Nietzsche,* Taurus, Madrid, 1979 pp. 205-210.

sido dejado en la estacada *precisamente por todos los buenos espíritus de la ciencia histórica*[8]. La genealogía se diferencia por tanto de la historia de los historiadores en que más que pretender dar cuenta del pasado, plantea la necesidad de indagación de los procesos que han hecho posible en la historia una configuración presente. La genealogía es una forma específica de indagación que requiere el análisis minucioso de *la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contra-acciones afortunadas*[9].

Nietzsche avanza en su genealogía de los valores morales la tesis del proceso histórico de pacificación y de domesticación que se deriva del hecho de monopolizar el Estado el uso de la violencia legítima[10]. Designa con especial virulencia las raíces judeo-cristianas de la nueva camisa de fuerza moral que dio al traste con la cultura clásica griega y romana, con la cultura islámica, y, en fin, con el Renacimiento, *la última gran cosecha cultural que Europa pudo recoger. El cristianismo,* escribe, *nos arrebató la cosecha de la cultura antigua, más tarde volvió a arrebatarnos la cosecha de la cultura*

---

[8] F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral, op. cit.* p. 30, en donde el pensador alemán reprocha a los filósofos precisamente el pensar esencialmente de un modo a-histórico. Los filosofos, escribía en *El crepúsculo de los ídolos* creen que rinden honores a una cosa desgajándola de su dimensión histórica *sub specie aeternitatis* –cuando en realidad la convierten en una momia–.

[9] F. NIETZSCHE, *La genealogía, op. cit.* pp. 88-89. Sobre la relación ente genealogía e historia ver M.FOUCAULT, «Nietzsche, la genealogía y la historia», en *Microfísica del poder,* La Piqueta, Madrid,1979, pp. 7-30.

[10] Esta tesis fue posteriormente desarrollada magistralmente por Norbert Elias en *El proceso de civilización* y previamente había sido asumida por Max Weber para caracterizar al Estado moderno.

islámica. *El prodigioso mundo de la cultura mora de España, que en el fondo es más afín a* nosotros *que Roma y que Grecia, que habla a nuestro sentido y a nuestro gusto con más fuerza que aquellas, fue* pisoteado[11]. El cristianismo, y especialmente el protestantismo alemán, aparecen como la encarnación de *la corrupción*, como la *mancha deshonrosa de la humanidad,* porque el cristianismo *de todo valor ha hecho un no valor, de toda verdad una mentira, de toda honestidad una bajeza de alma.* La moral cristiana de la abnegación, la moral del sacrificio, es en realidad una moral que implica la renuncia a uno mismo. *Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el* «más allá» –en la nada–, *se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto, –a partir de ahora todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor de la vida, garantizador del futuro, suscita desconfianza–. Vivir* de tal modo *que ya no tenga* sentido *vivir, eso es lo que ahora se convierte en el* «sentido» *de la vida... ¿Para qué ya el sentido de comunidad, para qué la gratitud a la ascendencia y a los antepasados, para qué colaborar, confiar, para qué favorecer y tener en cuenta algún bien general?*[12].

Michel Foucault aceptó el reto nietzscheano que hace del intelectual la *conciencia malvada de su tiempo* e intentó llevar más lejos la crítica nietzscheana de la moral al plantear una revisión sistemática del conocimiento de uno mismo en el pensamiento griego, romano y cristiano, una revisión que sirviese de plataforma para llevar a cabo una vivisección de las «virtudes» de nuestro tiempo *con el fin de despojar a la existencia humana de una parte de su carácter descorazonador y cruel*[13]. La

[11] F. NIETZSCHE, *El Anticristo,* Alianza, Madrid, 1978, p. 106.

[12] F. NIETZSCHE, *El Anticristo, op. cit.* pp. 74.

[13] La expresión ha sido tomada de Nietzsche que define así el objetivo de su trabajo. Véase la *Carta a Heinrich von Stein*, diciembre, 1982 en F.NIETZSCHE, *Correspondencia*, Ed. Labor, Barcelona,1974, p. 94.

genealogía está aquí al servicio de la apertura de todo un abanico inédito de prácticas de libertad que permitan fundar una nueva ética alejada de todas las servidumbres de la moral cristiana[14]. Para esta tarea no dudó tampoco el pensador francés en retomar y en ampliar los hermosos análisis de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

Etica y capitalismo

Cuenta Max Weber que cuando estuvo en los Estados Unidos en 1904 coincidió durante un largo viaje en tren, a través de territorio indio por el salvaje y lejano Oeste, con un viajante de comercio dedicado al negocio de las pompas fúnebres. Durante la animada conversación que se entabló entre ambos viajeros, el sociólogo alemán comunicó su extrañeza a su compañero de viaje por el enorme poder que en aquel joven país detentaban las sectas religiosas. *A mí me da igual lo que la gente crea,* le respondió el vendedor de quincallería funeraria, *pero no confiaría ni cincuenta centavos de crédito a un granjero o un comerciante que no perteneciese a ninguna iglesia. ¿Por qué iba a pagarme si no cree en nada?* Max Weber, que estaba entonces interesado en el estudio de las funciones complejas de las creencias religiosas, y en particular en el papel de las religiones en la formación de un *ethos* que favorezca el desarrollo del capitalismo, comprobó que el hecho de adherirse a unas creencias y a unos códigos morales de conducta, en fin, el hecho de ser admitido en una congregación religiosa constituía una garantía para los negocios de forma que, si se pretendía gozar de credibilidad en las transacciones económicas, era preciso pertenecer a una congregación de fieles. Las

[14] Sobre las disonancias entre el pensamiento de Nietzsche y el de Foucault véanse los comentarios –no siempre convincentes– de H.DREYFUS y P.RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique,* Gallimard, París,1984, pp. 350, 361 y 363.

sectas que seleccionaban a los candidatos en función de determinadas actitudes tenían por misión controlar y regular las conductas de los miembros, evitar las disensiones internas, mantener a los fieles unidos en unas mismas creencias y normas de vida. *El hecho de haber sido admitido en la congregación era aceptado como una garantía absoluta de las cualidades morales de un caballero, sobre todo de aquellas cualidades necesarias para los negocios (...). Lo decisivo era el hecho de que una secta bastante respetable sólo aceptaría como miembro a personas cuya* conducta *demostrase su* cualificación *moral sin dar lugar a dudas*[15].

La distinción weberiana entre secta e Iglesia resulta esencial en la argumentación. Mientras que la Iglesia es una corporación que organiza la gracia y administra los dones religiosos, la secta, en cambio, presenta fuertes analogías con una sociedad mercantil ya que es *una asociación voluntaria formada sólo por aquellos que se hallan religiosa y moralmente calificados de acuerdo con los principios del grupo.* Mientras que las iglesias se mueven en un régimen de autarquía, las sectas mantienen una dura competencia entre ellas para captar adeptos. Mientras que las iglesias insisten predominantemente en el respeto de los dogmas, las sectas ofrecen a sus fieles *una ética,* normas de conducta. *La enorme importancia social de ser admitido a participar plenamente de los derechos de la congregación sectaria, sobre todo el privilegio de ser admitido en la* Santa Comunión, *contribuyó a cultivar en las sectas esa ética profesional ascética adecuada para el capitalismo moderno en su período inicial*.

Para Weber, la clara vinculación entre las sectas y el espíritu del capitalismo, que aun a principios de siglo se manifestaba de forma palpable en los Estados Unidos, constituía una buena ilustración de un proceso que había

[15] Max Weber, «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo», en *Ensayos de sociología contemporánea*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pp. 9-81, pp. 58 y ss.

tenido lugar con anterioridad en Europa en el interior de las sectas puritanas, *las depositarias más específicas de la forma de ascetismo intramundano*[16]. Pero en realidad los Estados Unidos eran también un espejo de procesos más complejos y avanzados. Concretamente las maquinarias burocráticas de los grandes partidos políticos norteamericanos constituían para Weber la forma extrema de manifestación de los clubs y asociaciones modelados por las sectas. En este sentido Weber pone de manifiesto, como subrayaron H. Gerth y Wright Mills, las raíces religiosas de la sociedad civil norteamericana.

El problema central que se planteó Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no era tanto mostrar cómo el calvinismo propició el capitalismo –tesis sostenida por Sombart en su monumental libro sobre el *Capitalismo moderno* publicado en 1902– sino más bien, como demostró sólidamente W. Hennis, en aclarar en qué medida la prototípica conducta «racional» y moderna de vida significa el triunfo del capitalismo en las almas de los hombres[17]. Marianne Weber así lo corrobora: *Como el propio Weber afirmaba, estos escritos* (se refiere a la *Etica* pero habría también que incluir aquí los primeros escritos epistemológicos en defensa de una sociología libre de valores, lo que proporciona una significación peculiar a la tan manida neutralidad axiológica auspiciada por Weber) *estaban destinados a convertirse en contribuciones dirigidas a la caracterización del hombre occidental moderno, así como al conocimiento de su desarrollo y de su cultura. El, originalmente, pretendía empezar por la Reforma y retroceder en el tiempo*

[16] *Las reminiscencias que se encuentran en la América contemporánea,* escribe, *son derivadas de una regulación religiosa de la vida, que antaño actuó con penetrante eficacia.* Cf. Max Weber, *op. cit.* pp. 67, 69, 79.

[17] Cf. W.HENNIS, *Max Weber. Essais in reconstruction,* Londres, 1988, y más concretamente el primer texto titulado «Max Weber´s Central Question», en donde Hennis sostiene que el interés central de Weber no es sino *la indispensable comprensión de la génesis del hombre moderno.*

en orden a analizar también la relación del Cristianismo primitivo y medieval con las formas de existencia económicas y sociales[18].

Weber compartía con Marx y con Nietzsche la voluntad de hacer la historia del presente, una historia destinada a hacer más conscientes a las mujeres y los hombres de los tiempos modernos de las ataduras visibles e invisibles que hipotecan su libertad. Por esto el sociólogo alemán trató de contribuir a la *verdad histórica* al desenterrar las raíces de los procesos de «racionalización» y disciplina en los que subyacen las bases irracionales del ascetismo intramundano que ha sujetado a los seres humanos. El análisis genealógico está aquí una vez más al servicio de la libertad que procura la verdad pues, en términos generales, *el hombre moderno, aún con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional*[19].

El investigador social que trata de objetivar la naturaleza de los valores que dan sentido a la acción social de determinados agentes en un momento dado no puede partir para su trabajo de valores que definan, *a priori,* el valor de los valores. La vigilancia epistemológica y el necesario trabajo de objetivación de las propias jerarquías axiológicas se aleja sin embargo en el caso de Max Weber tanto de una actitud de indiferencia moral como de un compromiso romántico o neo-romántico con los valores. En este sentido tiene razón Wolfgang J. Mommsen cuando subraya los malentendidos que ha producido la lectura neo-positivista de la propuesta weberiana en favor de una ciencia social libre de valores. La sociología histórica weberiana implica, por el contrario, un compromiso intelectual con el presente, puesto que aspira a servir de

[18] Marianne WEBER, *Max Weber: A Biography,* New York, 1975, p. 331.

[19] Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Península, Barcelona, 1977, pp. 261-2.

orientación a los individuos proporcionando una información racional, científicamente contrastada, acerca de las posibles líneas de actuación y de las diferentes decisiones valorativas que subyacen en las acciones de los seres humanos en momentos determinados de la historia[20]. No es de extrañar por tanto que el propio Foucault situase su trabajo en relación directa con los planteamientos weberianos. Y es que ambos investigadores comparten la convicción de que la ciencia empírica iría por mal camino si nunca llegase a plantearse las cuestiones más importantes aunque no existan para ellas respuestas cerradas; ambos se interesan por el proceso de racionalización en Occidente que es objeto de sus problematizaciones; ambos comparten una concepción relacional del poder y son sensibles a los procesos de disciplina; en fin, ambos prolongan el proyecto nietzscheano de genealogía de la moral sin compartir, sin embargo, el desdén aristocrático que mostraba Nietzsche por las masas[21].

Fascismo y subjetividad

El puritano, escribió Max Weber en *La Etica protestante, quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo también; pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no*

[20] Wolfgang J. MOMMSEN, *The Political and Social Theory of Max Weber,* Polity Press, Oxford, 1992, p. 194.

[21] Un inteligente análisis comparativo entre las obras de Weber y Foucault ha sido realizado por Colin GORDON, «The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government», en la obra Editada por S. LASH y S.WHIMSTER, *Max Weber. Rationality and Modernity,* Londres, 1987, pp. 293-316.

sólo de los que en él participan activamente), y con seguridad lo continuará determinando durante muchísimo tiempo más (...). El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la «ilustración», y la idea del «deber profesional» ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica (...). Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los «últimos hombres» de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: «Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente»[22].

Poder irresistible de las riquezas sobre las relaciones humanas, especialización y parcelación de las almas, petrificación mecanizada de la vida social, imperio de la

[22] Max WEBER, *La Etica protestante*, *op. cit.* pp. 258-260. Se pueden consultar una serie de sólidos trabajos que ayudan a situar el trabajo de Weber en H.LEHMANN y G.ROTH Ed. *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts,* Cambridge Univeristy Press, Nueva York, 1993

razón instrumental y burocrática, crisis de los ideales de la Ilustración... nos encontramos ante los rasgos conformadores de *un sistema* asentado en irracionales bases religiosas reguladoras de las conductas *que inevitablemente dirige la economía y a través de ella, el destino cotidiano del hombre*. Cuando el fundamentalismo positivista y la fe en el Progreso estaban en pleno apogeo, Max Weber, con anterioridad al estallido de la Primera Guerra Mundial, nos anunciaba proféticamente la lógica inexorable de un siglo de hierro que ahora toca a su fin. Tras la guerra de Cuba y cuando las grandes potencias se disputaban a dentelladas el reparto de Africa, en el horizonte de un capitalismo en plena expansión se dibujaba ya para singulares espíritus atentos un fúnebre cortejo formado por hambres, guerras, racismo y aplastamiento de las libertades. La sistemática regulación de las conductas de vida en la renuncia, la obediencia, el acatamiento, la sumisión y la esperanza en el otro mundo proporcionó alas a los poderes totalitarios. La irrupción del nacional-socialismo y el fascismo, el triunfo del estalinismo, obligaba a retomar una vez más *la cuestión del sujeto,* era preciso adentrarse en lo que Georges Bataille, en consonancia con W. Benjamin y los francfurtianos, denominó felizmente como *la estructura psicológica del fascismo*[23].

Tras la derrota de los fascismos en la Segunda Guerra Mundial, las reacciones de los científicos sociales a la hora de analizar este imperio de barbarie que sobrepasó con creces las anticipaciones weberianas se dividieron en dos campos diametralmente opuestos: para unos el hecho del totalitarismo exclusivamente era un fenómeno socio-político del pasado, prácticamente irrepetible, circunscrito en el espacio y el tiempo, que felizmente había sido derrotado por los defensores de las libertades; para otros,

[23] Se trata de un artículo publicado con ese título en dos entregas a la Revista *La critique sociale* (1933-34), que ha sido recogido en español en una cuidada edición: G.BATAILLE, *El Estado y el problema del fascismo,* Pre-textos y Universidad de Murcia, Valencia, 1993. Introducción de Antonio Campillo.

el nacional socialismo y el fascismo encontraban su caldo de cultivo en la lógica capitalista, una lógica económica sacralizadora del mercado que priva de substancia a la sociedad. La primera posición fue abanderada por Talcott Parsons y Robert Merton. En la segunda confluyen los marxistas con los francfurtianos y weberianos conformando lo que se ha dado en denominar *la sociología crítica.* Una gran parte de estos sociólogos críticos consideraron insuficientes las explicaciones en términos económicos y estructurales y se plantearon la necesidad de elaborar una teoría social de la subjetividad. El problema estribaba en explicar por qué millones de ciudadanos se habían adherido al fascismo, por qué el fascismo –el único movimiento que ha logrado triunfar contra regímenes democráticos– había sido deseado por las masas que se autoinmolaron en una servidumbre voluntaria. Los científicos sociales críticos para construir esta nueva teoría de la subjetividad, se sirvieron del psicoanálisis, analizaron los procesos de identificación con el líder, definieron personalidades autoritarias y el papel de las instituciones de socialización y de resocialización en la producción social de formas autoritarias de subjetividad, trataron de dar cuenta del poder de la propaganda y del control de la información a través de los medios de comunicación de masas, así como de otros mecanismos capaces de modelar sentimientos y voluntades hasta conseguir la aquiescencia de los ciudadanos para ser rebajados a la categoría de súbditos.

Si analizamos la lógica de fondo de las imaginativas y esclarecedoras producciones intelectuales de C. Wright Mills, E. Goffman, L. Coser, y otros sociólogos críticos norteamericanos, resulta claro que tras la élite del poder, tras la conceptualización y crítica de las instituciones totales, o la diseminación por todo el cuerpo social de las instituciones voraces, lo que está en juego es no sólo la negación de determinadas libertades en determinadas coyunturas específicas sino también, y sobre todo, la perpetuación del autoritarismo y del fascismo precisamente en el interior mismo de los regímenes democráticos. En

el marco europeo, los trabajos de H.Marcuse, Th. Adorno, N. Elias, R. Castel y M. Foucault, entre otros, pese a sus diferencias, coinciden en una voluntad común de explicar, y por tanto de contribuir a superar, dimensiones irracionales de nuestra vida social que tienen que ver con determinados códigos teóricos, instituciones y poderes legitimados muchas veces en nombre de la cientificidad. Un papel específico juegan en este sentido las *instituciones de normalización* y entre ellas destacan la cárcel y el manicomio, dos instituciones que, respectivamente, hacen operativas la ficción de la libertad y la ficción de la racionalidad del orden social[24]. Estos científicos sociales son, sin embargo, una excepción en el panorama de la sociología tras la Segunda Guerra Mundial. Como muy bien ha señalado Norbert Elias, *durante un cierto tiempo el trabajo de Parsons, por una parte, y el de los sociólogos neomarxistas, por otra, ocuparon la posición central de la teoría sociológica. Pero el predominio teórico de estas dos escuelas de pensamiento no estuvo acompañado de una granada cosecha de trabajo empírico inspirado en ambas escuelas; tal trabajo habría servido para poner a prueba su valor cognitivo.* A mi juicio el elementalismo de la sociología tras la Segunda Guerra Mundial, *el retraimiento de los sociólogos en el presente* y el hecho de que el *reciente aluvión de investigaciones sociológicas de carácter empírico venga acompañado de un empobrecimiento* se debe en gran medida a una peculiar recepción de la obra de Weber, y más concretamente a la recepción que parsonianos y marxistas –con Talcott Parsons y Georg Lukacs a la cabeza– dispensaron a *La Etica protestante*, una lectura que nos incapacitó durante demasiado tiempo para plantear con radicalidad la cuestión del totalitarismo y proporcionar nuevas contribuciones a una sociología crítica de la subjetividad. Las obras

[24] He intentado analizar la obra de Foucault a la luz de estas instutuciones. Cf. F.ALVAREZ-URIA, «Las instituciones de normalización. Sobre el poder disciplinario en escuelas, manicomios y cárceles», *Revista de Pensamiento Crítico*,1, mayo-julio, 1994, pp. 41-50.

de sociólogos críticos tales como Michel Foucault y Norbert Elias representan en este sentido una excepción ya que tienden a articular las relaciones de poder con las formas de conocimiento y los modos de subjetivación[25].

No es este el mejor momento para desarrollar mi argumentación y mostrar que la tesis de Weber, deshistorizada por Parsons y despolitizada por los marxistas –que pretendieron arrinconarla al oscuro baúl del idealismo–, produjo una banalización de los problemas y una quiebra de la sociología histórica –puesta a prueba por los grandes sociólogos clásicos, especialmente por Marx, Weber y Durkheim– que se ha traducido en una permanente crisis de las teorías sociológicas. En este marco no es extraño que el éxito de las producciones sociológicas en el mercado se haya convertido en el criterio baremador del rigor *–mortis–* sociológico. Es así como la *administrative research* ha pasado a ser el prototipo de la ciencia social, una ciencia social en la que el valor de la verdad se ve sacrificado en aras del valor de la medida[26].

Poder, sujeto, y verdad

Foucault, al igual que Max Weber, se interesó por los procesos disciplinarios. La microfísica del poder permite determinar cómo el poder disciplinario atraviesa los cuerpos y graba la norma en las conciencias. A partir de los siglos XVI y XVII, en el ejército, en las escuelas, los hospitales, los talleres y otros espacios, se desplegaron

[25] Cf. Norbert ELIAS, «El retraimiento de los sociólogos en el presente», en *Conocimiento y poder*, La Piqueta, Madrid,1994. Edición, traducción e introducción de Julia Varela. En la introducción se subrayan las líneas de trabajo compartidas por Elias y Foucault en torno a estos tres ejes: las relaciones de poder, el conocimiento y la subjetividad.

[26] Hemos intentado argumentar estas afirmaciones en J. VARELA y F. ALVAREZ-URIA, «La crisi dels models sociològics i el paper de la teoria de Michel Foucault», en el curso coordinado por Neus CAMPILLO y Pedro RUIZ TORRES, *Els paradigmes clàssic en questió,* X Universidad de Verano de Gandía, 8 de septiembre de 1993 .

toda una serie de técnicas de vigilancia y de control, de mecanismos de identificación de los individuos, de cuadriculación de sus gestos y de su actividad, que fueron conformando determinados tipos de productores. El capitalismo moderno necesita para su desarrollo capitalistas, es decir, sujetos que actúan de acuerdo a un determinado *ethos*, impregnados de una determinada mentalidad empresarial. Corresponde a Max Weber el mérito de haber mostrado cómo el capitalista moderno se vio conformado en los moldes del calvinismo y del pietismo. Pero Foucault complementa estos análisis al poner de relieve las variadas formas de violencia institucionalizada de las que se componía ese ingente programa de control y de inculcación moral que se abatió sobre el pueblo a partir de la génesis del capitalismo y que hizo posible la producción de los productores. *A partir del momento en el que la capitalización puso entre las manos de las clases populares una riqueza investida bajo la forma de materias primas, de maquinaria, de instrumentos, fue absolutamente necesario proteger esta riqueza. Y es que la sociedad industrial exige que la riqueza no esté directamente en manos de quienes la poseen sino de aquellos que permitirán obtener beneficios de ella trabajándola. ¿Cómo proteger esta riqueza? Mediante una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que ha caído desde arriba sobre las clases populares del siglo XIX. ¡Observad las formidables campañas de cristianización de los obreros de esta época!*[27]. Por su parte, cárceles y manicomios, que actuaron de forma selectiva sobre poblaciones caracterizadas como peligrosas, –en tanto que muestras representativas de la peligrosidad adscrita a las clases laboriosas–, no son ajenas a ese proceso de producción de productores que hizo posible el desarrollo del capitalismo.

[27] Cf.Michel FOUCAULT, «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método», en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979 p. 91.

¿Existe alguna relación entre el fascismo y las formas históricas que han adoptado en Occidente los poderes, los saberes, y los modos de subjetivación? *El nazismo llevó a su paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos de biopoder. Pero este juego está inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas. Pero no sólo en ellos. (...) Creo que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, del Estado capitalista*[28]. Al poder que se ejerce a la vez sobre los cuerpos y sobre las poblaciones Foucault lo denominó el *poder pastoral.* Se trata de un poder que los Estados retomaron de la pastoral cristiana. *Todas estas técnicas cristianas del examen, la confesión, la dirección de conciencia y la obediencia tienen como finalidad conducir a los individuos a que contribuyan a su propia mortificación en este mundo. La mortificación no es la muerte, sin duda, sino que es la renuncia a este mundo y a uno mismo: una especie de muerte cotidiana. Una muerte que se supone proporciona la vida en el otro mundo. No es la primera vez que encontramos el tema pastoral asociado a la muerte, pero su sentido es diferente del que existe en la concepción griega del poder político. No se trata de un sacrificio en aras de la ciudad; la mortificación cristiana es la forma de relacionarse con uno mismo. Es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana.*

Se puede decir que la pastoral introduce un juego que ni los griegos ni los hebreos se habían imaginado. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que no parece tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive gracias a sus ciudadanos. Al lograr combinar estos dos juegos –el juego de la ciudad y el ciudadano, y el juego del pastor y su rebaño– en lo

[28] Michel FOUCAULT, *Genealogía del racismo,* La Piqueta, Madrid, 1992, p. 270.

que llamamos Estados Modernos, nuestras sociedades se nos muestran verdaderamente demoníacas[29].

Obsérvese bien que Foucault evita identificar la pastoral cristiana con el fascismo de Estado pero, en analogía con Weber, sí pone de relieve las raíces irracionales, las raíces religiosas, de nuestras formas políticas o si se prefiere hace aparecer los sistemas de *racionalidad* –en el sentido weberiano del término–- subyacentes a los poderes, a los saberes y a las prácticas de subjetivación que operan en el Estado. *La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea del poder pastoral, más tarde en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por tanto del ataque a uno u otro de estos efectos sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política*[30].

Entre las tecnologías de poder globalizadoras y las tecnologías individualizantes, entre los saberes objetivantes, –que se sirven de forma privilegiada del examen y de la encuesta–, y las hermenéuticas interpretativas, –que en el cristianismo tienen como eje la confesión y la dirección espiritual–, se sitúa el dispositivo de sexualidad, un dispositivo estratégico de primer orden ya que permite orquestar el ejercicio del poder al mismo tiempo sobre el individuo y sobre la especie, sobre los cuerpos y sobre las poblaciones.

Para Foucault, el gran reto del presente es hacer irrepetible el fascismo por lo que es preciso que cuestionemos la política y la moral dominantes. Ello exige a la vez un trabajo de reflexión que desentierre las raíces de las «racionalidades» que están operando en el campo social, y un trabajo de negación de las formas de subjetivación

[29] Michel FOUCAULT, «Omnes et simgulatim. Hacia una crítica de la razón política», en *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid,1990, p. 284.

[30] Michel FOUCAULT, «Omnes et singulatim», *op. cit.* pp. 305-306.

que hemos heredado y nos han sido impuestas. *La ontología crítica de nosotros mismos debe de ser entendida no como teoría, ni como doctrina, ni tampoco como un cuerpo de conocimientos durables que va en aumento; debe de ser concebida como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos sea al mismo tiempo análisis histórico de los límites que se nos imponen, y experimentación de la posibilidad de transgredirlos*[31].

Hermenéutica del sujeto encuentra en este proyecto de vida, que es a la vez un proyecto intelectual y político, su razón de ser. Parece, pues, un tanto injustificado hacer radicar la teoría política foucaultiana en un puro *decisionismo*. Es cierto que Foucault explicitó en pocas ocasiones en torno a qué valores articulaba su compleja indagación intelectual, pero hay en sus escritos suficentes elementos para pensar que su «sistema» de pensamiento reposa en la categoría de *ciudadanía universal*, una categoría histórica que reenvía al derecho a la libertad como un derecho inscrito en la idea misma de humanidad. En su ontología de nosotros mismos y de la actualidad, una ontología que sigue la senda que va *de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber*, lo que se nos propone en realidad como tarea de reflexión es el análisis crítico del mundo en que vivimos: *Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de doble imposición política consistente en la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno.*

Se podría decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social, y filosófico que se nos plantea hoy, no consiste tanto en intentar liberar al individuo del Estado, y de sus instituciones, cuanto liberarnos a nosotros mismos del Estado y del tipo de individualización

[31] Citado por H.L.DREYFUS y P.RABINOW, «Habermas et Foucault.Qu'est-ce que l'âge d'homme», *Critique*, 471-472, 1986, pp. 857-872, 860.

que este conlleva. Hemos de promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante muchos siglos[32].

Fernando ALVAREZ-URIA

[32] Michel FOUCAULT, «Por qué hay que estudiar el poder: la cuestion del sujeto», en la obra colectiva *Materiales de sociología crítica*, La Piqueta, Madrid, 1986, p. 36. Foucault se sitúa a sí mismo en la linea de reflexión que va de Hegel a Nietzsche y de éste a Max Weber y la Escuela de Frankfurt en «¿Qué es la Ilustración?», recogido en *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid 1985, p. 207.

PRIMERA LECCION
6 de Enero de 1982

Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo

¿Bajo qué figura de pensamiento se han dado cita en la Antigüedad Occidental el sujeto y la verdad? Existe un concepto central que permite abordar esta cuestión: el concepto de *épiméleia/cura sui,* que significa el cuidado de uno mismo. Esta cuestión del sujeto, y del conocimiento del sujeto, ha sido planteada, hasta la actualidad, de otra forma, bajo la fórmula del Oráculo de Delfos: *conócete a ti mismo*. Pero, en realidad, esta fórmula de *conócete a ti mismo* va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia: *ocúpate de ti mismo*.

Entre estos dos preceptos existe una relación de subordinación, ya que el conocimiento de uno mismo es únicamente un caso particular de la preocupación por uno mismo, una de sus aplicaciones concretas. La *épiméleia* es el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico, y romano. Sócrates

encarna esta manera de filosofar cuando interpela a la gente de la calle o a los jóvenes del *gimnasio* y les dice: *¿te ocupas de ti mismo?* (lo que implicaría abandonar otras actividades más rentables, tales como hacer la guerra o administrar la Ciudad).

Ocuparse de uno mismo no constituye simplemente una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, en el sentido estricto del término, sino que, como vamos a ver, como voy a intentar mostrar, este principio se ha convertido en términos generales en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral. El concepto de *épiméleia* continúa estando vivo hasta el advenimiento del cristianismo, momento en el que lo encontramos de nuevo en la espiritualidad alejandrina, en Filón y Plotino, en tanto que concepto de cuidado de sí, así como en la ascesis cristiana de Gregorio de Nisa quien, en su tratado *De la virginidad*, señala que la preocupación por uno mismo comienza con el celibato, entendido éste como superación del matrimonio.

Por otra parte, sería necesario distinguir en el concepto de *épiméleia* los aspectos siguientes:

En primer lugar, nos encontramos con que el concepto equivale a una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros. La *épiméleia* implica todo esto, es una actitud, una actitud en

relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo.

En segundo lugar, la *épiméleia heautou* es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento.

En tercer lugar, la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. De aquí se derivan toda una serie de prácticas basadas a su vez en toda una serie de ejercicios que van a jugar en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, y de la espiritualidad occidentales un papel muy relevante. Entre estas prácticas se encuentran, por ejemplo, la técnica de la meditación, la técnica de la memorización del pasado, la técnica del examen de conciencia, la técnica de verificación de las representaciones a medida que éstas se hacen presentes en la mente...

La noción de *épiméleia* implica, por último, un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión de un tipo determinado de tal modo que, dadas sus características específicas, convierten a esta noción en un fenómeno de capital importancia, no sólo en la histo-

ria de las representaciones, sino también en la historia misma de la subjetividad, o, si se prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad.

¿Cuáles son las razones que explican el hecho de que la filosofía occidental haya privilegiado el conocimiento de uno mismo en vez de la preocupación por uno mismo? A mi juicio se debe a que la *épiméleia* aparece como algo melancólico, algo cargado de connotaciones negativas, algo a lo que no se le confiere la suficiente capacidad de fundamentar una moral positiva para toda la sociedad. En la Antigüedad, por el contrario, gozó siempre de una significación positiva; constituyó el origen de los sistemas morales más estrictos de Occidente. El cristianismo, que como toda religión que se precie no posee una moral propia, se nutrió de esta tradición. Nos encontramos así con la paradoja de que el precepto de la preocupación por uno mismo significa para nosotros más bien egoísmo o repliegue mientras que, por el contrario, durante muchos siglos ha sido un principio matricial de morales extremadamente rigurosas (moral epicúrea, moral cínica, etc). Esta noción de la preocupación por uno mismo está en la actualidad un tanto perdida en la sombra. La razón de que esté en la sombra se debe en parte a que esta moral tan estricta –surgida del principio *ocúpate de ti mismo*–, a que estas reglas tan austeras, nosotros las hemos retomado de otros sistemas de pensamiento –ya que aparecen tanto en la moral cristiana como en la moral

moderna no cristiana, pero en un clima totalmente distinto–. Estas reglas austeras, que vamos a encontrar de nuevo en la estructura del Código, nosotros las hemos reaclimatado, las hemos extrapolado, las hemos transferido introduciéndolas en el interior de un contexto en el que domina la ética general del no-egoísmo, ya sea bajo la forma cristiana de la obligación de renunciar a uno mismo, ya sea bajo la forma, digamos moderna, de la obligación para con los otros, entendiendo por otros la colectividad, la clase, etc.

En razón de esta paradoja la preocupación por uno mismo se ha visto un tanto relegada. Por una parte, el cristianismo ha integrado el rigor moral de la preocupación por uno mismo en una moral del no-egoísmo, pero, por otra, la razón más profunda de este abandono se encuentra en la historia misma de la verdad. El cartesianismo ha puesto una vez más el acento en el conocimiento de uno mismo convirtiéndolo en una vía fundamental de acceso a la verdad.

Filosofía y espiritualidad

¿Qué es lo que hace que exista lo verdadero? Llamamos filosofía a esta peculiar forma de pensamiento que se plantea la pregunta no sólo, por supuesto, por lo que es verdadero y lo que es falso, sino también por aquello que hace que exista y que pueda existir lo verdadero y lo falso. Llamamos filosofía a una forma de pensa-

miento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad.

Se podrían señalar tres características de la espiritualidad así entendida:

En primer lugar, la verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que por el contrario el sujeto debe, para acceder a la verdad, transformarse a sí mismo en algo distinto. El propio ser del sujeto está por tanto en juego ya que el precio de la verdad es la conversión del sujeto.

En segundo lugar, no puede existir la verdad sin una conversión o sin una transformación del sujeto. Esta transformación se realiza a través del impulso del *eros*, del amor –movimiento a través del cual el sujeto se ve desgajado de su estatuto–, y por medio del trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo para convertirse al fin en un sujeto capaz de lograr la verdad mediante un movimiento de *ascesis*.

En tercer lugar, el acceso a la verdad produce un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto. La verdad es lo que ilumina al sujeto.

Para la espiritualidad, la verdad no es en efecto simplemente aquello que le es dado al sujeto para recompensarle en cierto modo por el acto de conocimiento y para completar este acto de conocimiento. La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu. En suma, existe en la verdad, en el acceso a la verdad, algo que perfecciona al sujeto, que perfecciona el ser mismo del sujeto o lo transfigura.

Para la espiritualidad un acto de conocimiento en sí mismo y por sí mismo nunca puede llegar a dar acceso a la verdad si no está preparado, acompañado, duplicado, realizado mediante una cierta transformación del sujeto; no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. La gnosis es en suma lo que tiende siempre a transferir, a trasladar al propio acto de conocimiento, las condiciones, las formas y los efectos de la experiencia espiritual.

Digamos, esquemáticamente que, desde la Antigüedad, la cuestión filosófica de *¿cómo tener acceso a la verdad?,* y la práctica de la espiritualidad, en tanto que transformación necesaria del ser del sujeto que va a permitir el acceso a la verdad, constituyen dos cuestiones

que pertenecen al mismo registro y que no pueden, por tanto, ser tratadas de un modo separado. Y, si exceptuamos a Aristóteles, para quien la espiritualidad no jugaba un papel muy importante, la cuestión filosófica fundamental, interpretada en tanto que cuestión de espiritualidad, era la siguiente: ¿qué transformaciones son necesarias en el propio ser del sujeto para tener acceso a la verdad?

Muchos siglos más tarde, el día en el que se pasa a postular que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad (con el cartesianismo), el pensamiento y la historia de la verdad entran en la modernidad. Dicho de otro modo, me parece que la Edad Moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en el que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento, es decir, a partir del momento en el que el filósofo o el científico, o simplemente aquel que busca la verdad, es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo a través exclusivamente de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser modificado o alterado. A partir de este momento preciso se puede decir que el sujeto es de tal naturaleza que es capaz de llegar a la verdad siempre y cuando concurran aquellas condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al individuo que se lo permitan. A partir del momento en el que el ser deja de ser cuestionado en virtud de la necesidad de tener acceso a la verdad, se entra en otra etapa de la historia de las relaciones existentes entre subjetividad y verdad.

En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto. El saber se acumula en un proceso social objetivo. El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El vínculo entre el acceso a la verdad –convertido en desarrollo autónomo del conocimiento– y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por el propio sujeto se ha visto definitivamente roto. No hay que buscar la ruptura en la ciencia sino en la teología. No se trata de un conflicto entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la fe/teología. Incluso en Espinosa, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche encontramos todavía los rastros de la estructura de esta espiritualidad atravesada por la cuestión de ¿cómo tiene que transformarse el sujeto para abrirse un camino hacia la verdad? (tal es el sentido de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel). Se pueden encontrar también en el marxismo y en el psicoanálisis las cuestiones fundamentales de la *épiméleia.*

Política y cuidado de uno mismo

En la *épiméleia* se pueden distinguir tres fases:

1. El momento socrático-platónico que representa la aparición de la *épiméleia* en la filosofía.

2. La edad de oro del cuidado de uno mismo o de la cultura de sí mismo (siglos I y II).
3. El paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano (siglos IV y V).

En la primera fase (véase especialmente el *Alcibíades* de Platón), el ocuparse de uno mismo equivalía a la afirmación de una forma de existencia ligada a un privilegio político: si delegamos en otros todos los quehaceres materiales es para poder ocuparnos de nosotros mismos. El privilegio social, el privilegio político, el privilegio económico de este grupo solidario de aristócratas espartanos se manifestaba bajo la forma de *tenemos que ocuparnos de nosotros mismos, y para poder hacerlo necesitamos confiar nuestros trabajos a los otros*. Sócrates es quien intenta transformar el estatuto de Alcibíades, su primado estatutario, en acción política, en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros. La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder. Dicha necesidad es una consecuencia de una situación estatutaria de poder; existe por tanto el paso del estatuto al poder. Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los demás, no se pueden transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo. La preocupación por uno mismo se sitúa entre

el privilegio y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de *épiméleia*.

SEGUNDA LECCION
13 de Enero de 1982

Chrésis y alma-sujeto

Se pueden plantear dos importantes cuestiones:

a) ¿Qué significa uno mismo en tanto que objeto de cuidado?
b) ¿Cómo puede conducir el cuidado de uno mismo a una técnica de gobierno de los otros?

Veamos en primer lugar la cuestión del cuidado ¿Qué significa *ocuparse*? Se puede deducir del *Alcibíades* de Platón una teoría global del cuidado de uno mismo según la cual no se puede alcanzar la verdad sin una cierta práctica o sin un cierto conjunto de prácticas totalmente específicas que transformen el modo de ser del sujeto, que lo cualifiquen transfigurándolo. Nos encontramos aquí con un tema filosófico que había dado lugar a un gran número de procedimientos más o menos ritualizados. Esta idea de que era necesaria la puesta en práctica de una tecnología de uno mismo para tener acceso a la

verdad era conocida entre los griegos con anterioridad a Platón, como se pone de relieve en toda una serie de prácticas:

- la práctica de la concentración del alma;
- la práctica del retiro (*anacoresis*: ausencia visible);
- la práctica del endurecimiento (es necesario soportar el dolor).

Platón retoma en el *Alcibíades* estos viejos temas y les confiere una continuidad técnica. Si debo ocuparme de mi mismo es para convertirme en alguien capaz de gobernar a los otros y de regir la Ciudad. Es necesario por tanto que la preocupación por uno mismo sea de tal naturaleza que al mismo tiempo procure el arte, la *techné,* el saber hacer que me permitirá gobernar bien a los demás. Es preciso proporcionar de uno mismo, y de la preocupación por uno mismo, una definición tal que de ella se pueda derivar el saber necesario para gobernar a los otros.

Pasemos ahora a examinar la cuestión del uno mismo (*heautou).* Ocuparse de uno mismo significa ocuparse de su alma: yo soy mi alma. Cuando se dice que Sócrates habla por boca de Alcibíades ¿qué se quiere decir con eso? Se quiere decir que Sócrates se sirve del lenguaje. Este sencillo ejemplo es al mismo tiempo muy significativo dado que la cuestión que se plantea es la cuestión del sujeto. Sócrates habla en Alcibíades: ¿de qué sujeto se supone que se está

hablando cuando se evoca esta actividad comunicativa de Sócrates en relación con Alcibíades? Se trata de transferir a una acción hablada el hilo de una distinción que permitirá aislar, distinguir, al sujeto de la acción del conjunto de elementos, las palabras, los ruidos, que constituyen esta acción misma y que le permiten realizarse. Se trata en suma, si ustedes quieren, de hacer aparecer al sujeto en su irreductibilidad. El sujeto es aquel que se sirve de medios para hacer cualquier cosa que sea. Cuando el cuerpo hace algo es que existe un elemento que se sirve de él, y este elemento no puede ser más que el alma, y no el propio cuerpo. El sujeto de todas estas acciones corporales, instrumentales, de lenguaje, es el alma, el alma en tanto que se sirve del lenguaje, de los instrumentos y del cuerpo. He aquí que siguiendo esta senda hemos topado con el alma. El alma, en este caso, no tiene nada que ver, por ejemplo, con el alma prisionera del cuerpo que será preciso liberar (*Fedón),* que será necesario conducir en la buena dirección (*Fedro*). Tampoco se trata del alma construida en función de una jerarquía de instancias que será preciso armonizar (*La República*). Es el alma únicamente en tanto que sujeto de acción, en tanto que se sirve de su cuerpo, de sus instrumentos, etc. Platón, sirviéndose del término *chrésis* quiere indicar una actitud del sujeto respecto a sus medios que no es simplemente instrumental (*chrestai*: servirse de; *chrésis*, substantivo que designa un determinado tipo de relación con los otros). Cuando Platón

utiliza el verbo *chrestai* y el nombre *chrésis* no quiere en realidad tanto designar una cierta relación instrumental del alma con el resto del mundo o con el cuerpo, quiere sobre todo designar la pasión en cierto modo singular, transcendente, del sujeto en relación a lo que lo rodea, a los objetos de los que dispone, y también a aquellos otros con los cuales tiene relación, a su cuerpo mismo y, en fin, a uno mismo. Platón, cuando se sirve de esta noción de *chrésis* para designar al uno mismo del que hay que ocuparse, no se refiere en absoluto al alma-substancia que ha descubierto sino al alma-sujeto.

Dietética, economía , erótica y práctica del uno mismo

Existen tres tipos de actividad que aparentemente constituyen una ocupación ligada a uno mismo: el médico, el señor de una casa, el enamorado.

¿Se ocupa el médico de sí mismo cuando al estar enfermo se impone un tratamiento siguiendo un saber médico que se aplica a sí mismo? No, porque no cuida de sí mismo, es decir, de su alma-sujeto, sino únicamente de su cuerpo, lo que implica dirigirse a otro fin, a un objeto diferente. Pero existe también una diferencia de naturaleza en la *techné* del médico que aplica sobre sí mismo su saber si la comparamos con la *techné* que va a permitir al individuo ocuparse de sí mismo, es decir, de su alma en tanto que sujeto.

¿Se ocupa de sí mismo el padre de familia y propietario de una casa cuando se ocupa del bienestar de los suyos y del acrecentamiento de sus riquezas? No, porque se ocupa de aquello que le pertenece, pero no se ocupa de sí mismo.

La respuesta es la misma en el caso del enamorado. No es necesario ocuparse del cuerpo del amado porque es bello, sino de su alma en tanto que sujeto de sus acciones y en tanto que se sirve del cuerpo y de sus facultades. Sócrates no busca en Alcibíades otra cosa que no sea conocer la forma mediante la cual éste se ocupa de sí mismo.

No existe preocupación por uno mismo sin la presencia de un maestro, pero lo que define la posición del maestro es que aquello de lo que él se ocupa es precisamente el cuidado que pueda tener sobre sí mismo aquel a quien él sirve de guía. El maestro es quien se cuida del cuidado del sujeto respecto a sí mismo y quien encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de ocuparse del cuidado que el discípulo tiene de sí mismo. Al amar de forma desinteresada al joven discípulo, el maestro es el principio y el modelo del cuidado de uno mismo que el joven debe de tener de sí en tanto que sujeto.

Las tres grandes líneas de evolución de la noción de cuidado son las siguientes: la dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma); la economía (relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social) y la erótica (relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa).

La dietética, la economía y la erótica aparecen como los espacios de aplicación de la práctica de uno mismo. El cuerpo, el entorno y la casa (dietética, economía y erótica) son los tres grandes ámbitos en los que se actualiza en esta época la práctica de uno mismo, y entre los que existe un continuo transvase. A partir de la preocupación por el régimen de la dietética se desarrolla la vida agrícola y se recogen las cosechas, por lo que se pasa así al ámbito de lo económico; y, correlativamente, en el interior de las relaciones de familia, es decir, en el interior de estas relaciones que definen lo económico, uno se encuentra con la cuestión del amor. La práctica de uno mismo implica por tanto una nueva ética de la relación verbal con el otro.

El auto-conocimiento divino

Existen en la estructura del cuidado de uno mismo tres referencias al *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*) del oráculo de Delfos. Alcibíades, como regla de prudencia, cuando quiere ocuparse de sí mismo, debe de comenzar en primer lugar por preguntarse *¿quién soy?* A continuación, el conocimiento de sí mismo como regla metodológica le llevará a preguntarse: ¿a qué uno mismo se refiere la preocupación por uno mismo? Por último, esta referencia se manifiesta con toda claridad: el cuidado de uno mismo debe de consistir en el conocimiento de uno mismo (tal es la respuesta a la cuestión: ¿en qué consiste el cuidado de uno mismo?).

Se puede afirmar que, desde el momento en que se abrió el espacio del cuidado de uno mismo, y tan pronto como el uno mismo fue definido como el alma, todo este nuevo espacio abierto se vio recubierto por el principio del *conócete a ti mismo*. Se trata de un golpe de mano del *gnothi seauton* en el espacio abierto por el cuidado de uno mismo. Se produce un encabalgamiento dinámico, una atracción recíproca entre el conocimiento de uno mismo y el cuidado de uno mismo; ninguno de estos dos elementos debe de ser relegado en beneficio del otro. Ocuparse de uno mismo significa conocerse. ¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? ¿En qué consiste el conocimiento de uno mismo? Disponemos del principio según el cual para ocuparse de uno mismo es necesario conocerse a sí mismo. Para conocerse a uno mismo hay que contemplarse en un elemento que es el equivalente del uno mismo; hay que contemplarse en ese elemento que es el principio propio del saber y del conocimiento, es decir, el elemento divino. Por tanto, es preciso contemplarse en el elemento divino para conocerse a uno mismo; hay que conocer lo divino para conocerse a sí mismo.

El proceso del conocimiento de uno mismo conduce a la sabiduría. A partir de este movimiento el alma se verá dotada de sabiduría, podrá distinguir lo verdadero de lo falso, sabrá cómo hay que comportarse correctamente, y de esta forma estará capacitada para gobernar.

Ocuparse de uno mismo y ocuparse de la justicia viene a ser lo mismo.

Existe una triple relación entre el cuidado de uno mismo y la acción política, pedagógica y erótica.

1. Ocuparse de uno mismo es un privilegio de los gobernantes pero también un imperativo. La obligación de la preocupación por uno mismo se ve, sin embargo, ampliada en el sentido de que es válida para todos los hombres, aunque con las siguientes reservas: a) no se dice *ocúpate de ti mismo* más que a aquellas personas que tienen capacidad cultural, económica y social: la élite cultivada (separación de hecho); b) no se dice *ocúpate de ti mismo* más que a las personas que pueden distinguirse de la muchedumbre, de la masa, ya que la preocupación por uno mismo no tiene lugar en la práctica cotidiana sino que es propia de una élite moral (separación impuesta).

2. La pedagogía es insuficiente. Es preciso ocuparse de uno mismo hasta en el menor detalle y esto no lo puede garantizar la pedagogía; hay que ocuparse de uno mismo durante toda la vida (desarrollo de la madurez). Los jóvenes deben de prepararse para la edad madura, pero los adultos deben de prepararse para la vejez que es el equivalente de la coronación de la vida.

3. La erótica de los muchachos tenderá a desaparecer.

Estos tres aspectos serán objeto de variaciones permanentes, variaciones que van a dar lugar a la historia post-platónica de la ocupación por uno mismo. Alcibíades representa la solución propiamente platónica del problema, su forma estrictamente platónica, y no la historia general del cuidado de uno mismo.

Lo que va a caracterizar el cuidado de uno mismo en la tradición platónica y neoplatónica es, por una parte, que la preocupación por uno mismo encuentra su forma y su perfeccionamiento en el conocimiento de uno mismo en tanto que forma si no única al menos absolutamente soberana del cuidado de uno mismo; y, en segundo lugar, está el hecho de que este conocimiento de uno mismo en tanto que expresión máxima y soberana de sí mismo da acceso a la verdad y a la verdad en general; en fin, en tercer y último lugar está el hecho de que el acceso a la verdad permite al mismo tiempo conocer lo que debe de existir de divino en cada uno. Conocerse, conocer lo divino, reconocer lo divino en uno mismo, es, me parece, algo fundamental de la forma platónica y neoplatónica del cuidado de sí. Esta condición de la relación a uno mismo y a lo divino, de la relación a sí mismo como algo divino y de la relación a lo divino a través de uno mismo es, para el platonismo, una de las condiciones de acceso a la verdad.

El cuidado de uno mismo como medicina del alma

La práctica de uno para consigo mismo: va desde la ignorancia (como marco de referencia) a la crítica (de uno mismo, de los otros, del mundo, etc.). La instrucción es la armadura del

individuo frente a los acontecimientos. La práctica de uno mismo ya no se impone simplemente sobre un fondo de ignorancia (*Alcibíades*), de ignorancia que se ignora a sí misma; la práctica de uno mismo se impone sobre un fondo de error, sobre un fondo de malos hábitos, sobre un fondo de deformaciones y de dependencias establecidas y solidificadas de las que es preciso desembarazarse. Más que de la formación de un saber, se trata de algo que tiene que ver con la corrección, con la liberación que da la formación de un saber . Es precisamente en este eje en el que se va a desarrollar la práctica de uno mismo, lo que constituye algo evidentemente capital. Uno siempre está a tiempo de corregirse, incluso si no lo hizo en su época de juventud. Siempre existen medios para volver al buen camino, incluso si ya estamos endurecidos; siempre puede uno corregirse para llegar a convertirse en lo que se habría debido ser y no se ha sido nunca. Convertirse en algo que nunca se ha sido tal es, me parece, uno de los elementos y uno de los temas fundamentales de esta práctica de uno sobre sí mismo.

La primera consecuencia del desplazamiento cronológico del cuidado de uno mismo –desde finales de la adolescencia a la edad adulta– es por tanto esta crítica de la práctica de uno mismo. La segunda consecuencia va a ser una aproximación muy clara y muy marcada entre la práctica de uno mismo y la medicina. La práctica de uno mismo es concebida como un acto médico, como algo terapéutico. Los terapeutas

se sitúan en la intersección entre el cuidado del ser y el cuidado del alma. Se produce aquí una correlación cada vez mas marcada entre filosofía y medicina, entre práctica del alma y práctica del cuerpo (Epicteto consideraba a su escuela filosófica como un hospital del alma).

TERCERA LECCION
27 de enero de 1982

El otro como mediador

La relación a uno mismo aparece sin embargo como el objetivo de la práctica sobre uno mismo. Este objetivo es el blanco último de la vida, pero también es al mismo tiempo una rara forma de existencia. Objetivo último de la vida para todos los hombres, pero forma rara de existencia solamente para algunos –nos encontramos aquí con la casilla vacía de esa gran categoría transhistórica que es la salvación–. El problema previo es la relación con el otro, con otro como mediador. El otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de uno mismo dé en el blanco constituido por ese uno mismo que se pretende alcanzar resulta indispensable el otro. Tal es la fórmula general.

Existen tres tipos de ejercicios, en relación al otro, indispensables para la formación del hombre joven:

1. El ejercicio del ejemplo: el ejemplo de los grandes hombres y de la tradición como modelo de comportamiento.
2. El ejercicio de la capacitación: transmisión de saberes, comportamientos y principios.
3. El ejercicio del desasosiego, de ponerse al descubierto: enseñanza socrática.

Estos tres ejercicios reposan sobre un determinado juego de la ignorancia y de la memoria. La ignorancia no es capaz de salir de sí, y entonces es necesaria la memoria para llevar a cabo el paso que va de la ignorancia al saber (paso que se produce siempre gracias a la mediación del otro). Aquello hacia lo que el individuo debe de tender no es un saber convertido en el sustituto de su ignorancia, sino un estatuto de sujeto que en ningún momento de su existencia ha llegado a conocer. Tiene que sustituir el no-sujeto por el estatuto de sujeto definido por la plenitud de la relación de uno para consigo mismo. Tiene que constituirse en tanto que sujeto y es aquí en donde el otro tiene que intervenir. Me parece que nos encontramos así con un tema que es bastante importante en toda la historia tanto de esta práctica de uno mismo como, de forma general, de la subjetividad en el mundo occidental. A partir de aquí el maestro es un operador en la reforma de un individuo y en la formación del individuo como sujeto, es el mediador en la relación del individuo a su constitución en tanto que sujeto.

Estulticia y voluntad justa

La estulticia es por tanto el otro polo de la práctica de uno mismo (cf.Séneca). Para salir de la ignorancia es preciso echar mano del cuidado de uno mismo. La ignorancia corresponde a un estado de mala salud; es descrita como el peor de los estados en los que el hombre puede encontrarse ante la filosofía y la práctica de uno mismo.

¿Qué quiere decir por tanto estulto o estulticia? En primer lugar apertura a las influencias del mundo exterior, recepción absolutamente acrítica de las representaciones. Mezclar el contenido objetivo de las representaciones con las sensaciones y elementos subjetivos de todo tipo. En segundo lugar, estulto es aquel que se dispersa en el tiempo, el que se deja llevar, el que no se ocupa de nada, el que deja que su vida discurra sin más, es decir, el que no dirige su voluntad hacia ningún fin. Su existencia transcurre sin memoria ni voluntad. Es aquel que cambia sin cesar su vida.

La consecuencia de esta apertura es que el individuo estulto no es capaz de querer de un modo adecuado. Su voluntad es una voluntad que no es libre, una voluntad que no siempre quiere, una voluntad que no es una voluntad absoluta. Querer libremente es, en efecto, querer sin ninguna determinación provocada por cualquier representación, por cualquier hecho o inclinación; querer de forma absoluta significa no querer poseer diferentes cosas al mismo

tiempo, por ejemplo una vida tranquila y al mismo tiempo marcada por la celebridad; querer significa siempre no querer con inercia o pereza, querer siempre del mismo modo sin cambio de objetivo. Todo esto constituye el estado opuesto a la *stultitia* que es una voluntad limitada, relativa, fragmentaria y cambiante.

¿Cuál es el objeto propio de la voluntad justa? Sin duda alguna,uno mismo. Uno mismo es aquello que uno quiere siempre de forma absoluta y libremente, y esto es algo que no se puede cambiar. Pero el *stultus* no se quiere a sí mismo. En la *stultitia* existe entre la voluntad y uno mismo una desconexión, una no conexión, y una no pertenencia características. Salir de la *stultitia* consistirá precisamente en actuar de tal forma que uno pueda quererse a sí mismo, que uno pueda tender hacia uno mismo como si fuese el único objeto que se puede querer siempre de forma libre y absoluta. Por lo tanto, queda claro que la *stultitia* no puede querer este objeto ya que lo que la caracteriza es precisamente que no lo quiere. Salir de la *stultitia,* dado que ésta se define por la no relación con uno mismo,es algo que el propio individuo no puede llevar a cabo por sí mismo. La constitución de uno mismo en el objeto, en el fin absoluto y permanente de la voluntad, no puede lograrse más que por la mediación del otro. Entre el individuo *stultus* y el individuo *sapiens* es necesario el otro. Dicho de otro modo, entre el individuo que no se quiere a sí mismo y aquel que ha conseguido una parcela de dominio de sí mismo, de

posesión de sí mismo, de placer de sí mismo, que es de hecho el objetivo de la *sapientia*, es necesario que intervenga el otro ya que, como ya se ha señalado, estructuralmente la voluntad característica de la *stultitia* no puede ocuparse de uno mismo.El cuidado de uno mismo, por tanto, precisa la presencia, la inserción, la intervención del otro.

La filosofía como el otro

El otro no es ni un educador ni un maestro de la memoria, ya que no se trata de *educare* sino de *educere*. Este otro que está entre el sujeto y uno mismo es la filosofía, la filosofía en tanto que guía de todos los hombres en lo que se refiere a las cosas que convienen a su naturaleza. Unicamente los filósofos dicen cómo debe uno comportarse, pues solamente ellos saben cómo se debe de gobernar a los otros y quienes quieren gobernar a los otros. La filosofía es la práctica general del gobierno. Y aquí nos encontramos con el gran punto esencial de divergencia entre la filosofía y la retórica tal y como sale a la luz en esta época. La retórica es el inventario y el análisis de los medios a través de los cuales se puede actuar sobre los otros mediante el discurso. La filosofía es el conjunto de los principios y de las prácticas con los que uno cuenta y que se pueden poner a disposición de los demás para ocuparse adecuadamente del cuidado de uno mismo o del cuidado de los otros.

La filosofía se integra en la vida cotidiana y en los problemas de los individuos. El filósofo juega el papel de consejero de la existencia. La profesión de filósofo se desprofesionaliza a medida que se convierte en más importante. Cuanto más necesidad hay de un consejero para uno mismo más necesidad existe en esta práctica del cuidado de uno mismo de recurrir al otro, más se afirma por tanto la necesidad de la filosofía, más se extiende también la función propiamente filosófica del filósofo y más el filósofo va a aparecer como un consejero de la existencia capaz de proporcionar en todo momento –respecto a la vida privada, a los comportamientos familiares y también en relación a los comportamientos políticos–, no tanto modelos generales de comportamiento, como los que podían proponer Platón y Aristóteles, cuanto consejos circunstanciales. Los filósofos van realmente a integrarse en el modo de ser cotidiano.

La práctica de la dirección de conciencia (cf. Plinio) se convirtió así en una práctica social; comenzó a desarrollarse entre individuos que no pertenecían en sentido estricto al oficio propio del filósofo. Existe toda una tendencia a practicar, a difundir, a desarrollar la práctica de uno mismo fuera del marco de la institución filosófica, fuera incluso de la profesión filosófica, y a convertirla en un cierto tipo de relación entre los individuos transformándola en una especie de principio, de control del individuo por los otros, de formación, de desarrollo, de establecimiento para el individuo de una relación consigo mismo

que va a encontrar su punto de apoyo, su elemento de mediación, en un otro que no es necesariamente un filósofo de profesión, aunque, por supuesto, el hecho de haber pasado por la filosofía y de poseer nociones filosóficas resulte indispensable.

De este modo, la figura y la función del maestro se van a ver en este momento puestas en cuestión. Esta figura del maestro no corre tanto el peligro de desaparecer cuanto de ser desbordada, de entrar en concurrencia con toda una práctica de sí mismo que es al mismo tiempo una práctica social. La práctica de uno mismo entra en íntima interacción con la práctica social o, si se prefiere, con la constitución de una relación de uno para consigo mismo que se ramifica de forma muy clara con las relaciones de uno mismo al otro (cf. Séneca).

CUARTA LECCION
3 de febrero de 1982

Conocimiento de uno mismo y *catarsis*

Se pueden distinguir tres momentos en relación con el conocimiento de uno mismo:

a) El conocimiento de uno mismo conduce a la filosofía (*Alcibíades*). Es el privilegio del *conócete a ti mismo* como fundamento mismo de la filosofía, como forma por excelencia del cuidado de uno mismo.
b) El conocimiento de uno mismo conduce a la política (*Gorgias*).
c) El conocimiento de uno mismo conduce a la catarsis (*Fedon*).

En Platón la relación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros se establece de tres maneras. El conocimiento de uno mismo es un aspecto, un elemento, una forma capital sin duda, pero únicamente una forma del imperativo fundamental y general del ocúpate de ti mismo (el neoplatonismo invertirá esta relación):

1. Al ocuparse de uno mismo uno va a convertirse en alguien capaz de ocuparse de los otros. Existe una relación de finalidad entre ocuparse de uno mismo y ocuparse de los otros. Me ocupo de mi mismo para poder ocuparme de los otros. Voy a practicar sobre mi mismo lo que los neoplatónicos denominaron la catarsis para poder convertirme en un sujeto político, entendiendo por sujeto político aquel que sabe lo que es la política y que, por lo tanto, puede gobernar.

2. En segundo lugar, existe una relación de reciprocidad ya que al ocuparme de mí mismo, al practicar la catarsis en el sentido neoplatónico, procuro el bien –a lo que aspiro– de la Ciudad que gobierno. Si por tanto ocupándome de mí mismo aseguro a mis conciudadanos su bienestar, su prosperidad, como contrapartida de esta prosperidad general me beneficiaré sin duda de todos estos bienes en la medida en que formo parte de la Ciudad. El cuidado de uno mismo encuentra, por tanto, en el bienestar de la Ciudad su recompensa y su garantía. Uno se salva en la medida en que la Ciudad se salva y en la medida en la que se ha permitido a la Ciudad salvarse al ocuparse de uno mismo. Esta circularidad se despliega a lo largo de toda la arquitectura de *La república*.

3. Por último, la tercera relación –trás la relación de finalidad y la relación de reciprocidad– es aquella que podría denominarse relación de implicación esencial, ya que es ocupándose de sí misma, practicando la catarsis de sí, como el alma descubre a la vez lo que es y lo que sabe o,

mejor, lo que pretende, como descubre a la vez su ser y su saber. El alma descubre lo que es y lo que ha contemplado a través de la memoria y puede así remontarse hasta la contemplación de verdades que le permiten fundamentar de nuevo, con toda justicia, el orden de la Ciudad.

Existen por tanto tres tipos de relación entre política y catarsis: una relación de finalidad en la *techné* de la política; una relación de reciprocidad en la Ciudad; y una relación de implicación en la reminiscencia.

Auto-finalidad del cuidado de uno mismo

Si nos situamos ahora en la época que he adoptado como referencia, es decir en los siglos primero y segundo de nuestra era, ya ha tenido lugar holgadamente la disociación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros. Tal disociación es probablemente uno de los fenómenos más importantes que ha tenido lugar en la historia de la práctica de uno mismo y quizás en la historia de la cultura antigua. En todo caso es un fenómeno importante que conduce a que, poco a poco, la preocupación por uno mismo se convierta en un fin que se basta a sí mismo sin que la preocupación por los otros se convierta en el fin último ni tampoco en el baremo que permita valorar la preocupación por uno mismo.

El sí mismo por el que uno se preocupa ha dejado de ser un elemento entre otros, ha dejado de ser

un enlace, una bisagra, un elemento de transición tendente a otra cosa que sería la Ciudad o los otros. El sí mismo se convierte en el objetivo definitivo y único de la preocupación por uno mismo. Se produce a la vez una absolutización del uno mismo en tanto que objeto de preocupación y también nos encontramos ante la auto-finalidad de uno para consigo mismo en la práctica que se denomina la preocupación por uno mismo. Por consiguiente, esta práctica ya no puede ser de ningún modo considerada como algo pura y simplemente preliminar o introductorio a la preocupación por los otros. Es una actividad que únicamente está centrada en uno mismo, es una actividad que no encuentra su realización o su satisfacción –en el sentido fuerte del término– más que en uno mismo, es decir, en la propia actividad que uno ejerce sobre sí. Uno se preocupa de sí para sí mismo, y es en esta preocupación por uno mismo en donde este cuidado encuentra su propia recompensa. En el cuidado de uno mismo uno es su propio objeto, su propio fin. Encontramos aquí, si ustedes quieren, la absolutización del uno mismo como objeto de preocupación y también una auto-finalidad de uno para sí en la práctica que se denomina el cuidado de uno mismo. El cuidado de uno mismo que estaba en Platón manifiestamente abierto a la cuestión de la Ciudad, de los otros, de la *politeia*, aparece, a primera vista, al menos en la época a la que me estoy refiriendo –los siglos primero y segundo– como encerrado en sí mismo.

La auto-finalidad supone importantes consecuencias para la filosofía. Entre el arte de la existencia y el arte de uno mismo se produce una identificación cada vez más acusada. ¿Qué saber es el que enseña cómo se debe de vivir? Esta cuestión se va a ver cada vez más absorbida por la pregunta siguiente: ¿cómo hacer para que uno mismo se convierta y siga siendo lo que debe ser?

La filosofía, en tanto que cuestión de la verdad, se ve absorbida por la espiritualidad en tanto que transformación del sujeto por sí mismo. ¿Cómo debo de transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad? (cuestión de la conversión/*métanoia*).

La auto-finalidad presenta también consecuencias importantes para los modos de vida y los modos de experiencia de los individuos. Se produce un verdadero desarrollo de la cultura del uno mismo, *cultura* significa en este caso que existe un conjunto de valores determinados siguiendo un orden y una jerarquizada coordinación; esos valores son universales y al mismo tiempo accesibles únicamente a algunos; esos valores no pueden ser alcanzados más que al precio de sacrificar la propia vida y de comportarse siguiendo determinadas reglas. El proceso y las técnicas para acceder a esos valores también están jerarquizados y ordenados conforme a un ámbito del saber que regula y transforma los comportamientos. Es en esta cultura del yo en la que hay que inscribir la historia de la subjetividad, la historia de la relación entre sujeto y verdad.

La noción de salvación

La noción de salvación de uno mismo y de los otros tiene un sentido técnico:

a) La salvación permite pasar de la muerte a la vida. Es un sistema binario que se sitúa entre la vida y la muerte, entre la mortalidad y la inmortalidad, entre el mal y el bien, entre este mundo y el otro. La salvación es un operador de paso.

b) La salvación está ligada a la dramaticidad de un suceso histórico o meta-histórico, a la temporalidad y a la eternidad.

c) La salvación es una operación compleja que requiere la presencia del otro en tanto que operador de la salvación de uno mismo. La salvación es una idea religiosa o, al menos influenciada por la religión. Pese a ello esta noción de salvación funciona de hecho como noción filosófica en el propio campo de la filosofía. La salvación aparece como un objetivo de la práctica y de la vida filosófica.

El verbo *sautseia* (salvar) tiene distintas significaciones. El que se salva es aquel que está en un estado de alerta, de resistencia, de dominio y de soberanía de sí mismo, lo que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos. De este modo salvarse a uno mismo significará librarse de una coacción que le está amenazando y volver a gozar de los derechos propios, es decir, re-encontrar la propia libertad e identidad.

Salvarse significa mantenerse en un estado continuo que nada pueden alterar cualesquiera que sean los sucesos que acontezcan en torno a uno. Salvarse quiere decir también posibilidad de acceder a bienes que uno no poseía en un principio, beneficiarse, disfrutar de una especie de bienestar que uno se otorga a sí mismo y que es uno mismo quien se lo procura. En suma, salvarse quiere decir asegurarse la propia felicidad, tranquilidad y serenidad. Como estamos viendo salvarse posee significaciones positivas, y no reenvía a la dramaticidad de un suceso que le permite a uno pasar de lo negativo a lo positivo; el término salvación no reenvía a otra cosa que no sea la vida misma. No existen por tanto en esta noción de salvación, que se encuentra en los textos helenísticos griegos y romanos, referencias a algo como la muerte, la inmortalidad o el otro mundo. Uno no se salva en relación con un suceso dramático, sino que salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida y cuyo único agente es el propio sujeto. Y, si al final esta actividad de salvarse conduce a algún tipo de efecto terminal que constituye su finalidad, este efecto consiste en que uno, mediante la salvación, se ha convertido en inaccesible a la desgracia, a las preocupaciones, a todo aquello que puede introducirse en su alma a través de los accidentes y de los sucesos exteriores. Y a partir del momento en el que se adquiere este estado buscado, el objeto de salvación , ya no se tiene necesidad de nada ni de nadie.

Los dos grandes temas de la *ataraxia*, de la ausencia de preocupaciones, por una parte, y de la *autarquía,* de la autosuficiencia que hace que uno no tenga necesidad de nadie más que de sí mismo, por la otra, constituyen las dos formas a través de las cuales la actividad de la salvación que uno ha desarrollado durante toda su vida encuentra la recompensa. La salvación es por tanto una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que encuentra su recompensa en una cierta relación del sujeto a sí mismo caracterizada por la ausencia de conflictos y por una satisfacción que no necesita de nadie más que de uno mismo. Digámoslo brevemente, la salvación es la forma a la vez vigilante, continua y acabada de la relación a uno mismo que se cierra sobre sí misma. Uno se salva por sí y para sí, uno se salva para llegar o para no llegar más que a uno mismo. En esta salvación, que podríamos denominar helenística y romana, el sí mismo, el agente, el objeto, el instrumento, constituye la finalidad de la salvación.

Como se puede observar esta noción está muy alejada de la noción platónica de salvación mediatizada por la Ciudad. Y, por supuesto, está también muy alejada de la noción religiosa de salvación que se refiere a un sistema binario, a una dramaticidad ligada a los acontecimientos, a una relación para con el otro que implicará, en el cristianismo, una renuncia a uno mismo. En este caso la noción de salvación a la que me estoy refiriendo implica, por el contrario, que la salvación asegura el acceso a uno mismo, un

acceso que es indisociable del tiempo y de la vida de trabajo que uno realiza sobre sí mismo.

De Platón a Descartes

A partir de Platón (*Alcibíades*) se plantea la siguiente cuestión: ¿qué precio tengo que pagar para tener acceso a la verdad? Este precio está inscrito en el sujeto mismo bajo la forma de *¿qué trabajo debo realizar sobre mi mismo?, ¿qué elaboración debo de hacer de mi mismo?, ¿qué modificación del ser debo efectuar para poder acceder a la verdad?*

Se parte de un principio fundamental según el cual el sujeto tal y como viene dado sería incapaz de acceder a la verdad. Es incapaz de acceder a la verdad salvo si efectúa sobre sí mismo un cierto número de operaciones, de transformaciones y de modificaciones, que lo harán susceptible de acceder a la verdad. Y es en este punto en donde el cristianismo encuentra su espacio de anclaje. Surgió así un momento preciso en el que el sujeto como tal se convirtió en un ser capaz de acceder a la verdad. Es evidente que el modelo de la práctica científica ha jugado en esto un papel considerable. Basta con abrir los ojos, con razonar rectamente y mantener la línea de la evidencia sin abandonarla nunca, para ser capaz de acceder a la verdad. Y por tanto el sujeto no debe transformarse a sí mismo, sino que le basta con ser lo que es para tener en el conocimiento un acceso a la

verdad que le está abierto por su propia estructura de sujeto.

Se produce así una inversión de la relación entre la salvación de los otros (política) y la salvación de uno mismo (catártica). En Platón era necesario ocuparse de sí mismo para ocuparse de los otros, y si uno salvaba a los otros se salvaba a sí mismo. La salvación de los otros era como una recompensa suplementaria a la actividad que se ejercía obstinadamente sobre uno mismo. La salvación de los otros era la consecuencia, el efecto, del cuidado de uno mismo.

QUINTA LECCION
10 de febrero de 1982

Epistrofé y conversión

Encontramos en Platón el concepto de *épistrofè,* un concepto en el que se pueden distinguir los cuatro elementos siguientes: alejarse de... (las apariencias); volver sobre sí (comprobar la propia ignorancia); realizar actos de reminiscencia; retornar a la patria ontológica (la de las esencias, de la verdad y del ser).

Conocerse es conocer lo verdadero, es liberarse en el acto de la reminiscencia en tanto que forma fundamental del conocimiento al que estos elementos nutren. En el siglo primero y segundo de nuestra era los estoicos transformaron la *épistrofè* en conversión. A diferencia de la *épistrofè*, en la conversión se trata sobre todo de liberarse de aquello de lo que dependemos, de aquello que no controlamos, más que de liberarse del cuerpo en tanto que centro fijo de una relación cerrada y completa de uno para consigo mismo. El papel del conocimiento no es tan decisivo y fundamental. La práctica, la ascesis y el ejercicio se convierten en algo más importante.

En los siglos tercero y cuarto la noción de conversión va a ser retomada por los cristianos y va a sufrir una nueva transformación. La conversión cristiana (*metanoia*) implica los tres aspectos siguientes:

1. Una mutación rápida en tanto que suceso único (la conmoción en tanto que ruptura).
2. El paso de un estado de ser a otro (paso de la muerte a la vida como transfiguración).
3. La renuncia de uno a sí mismo.

Esta ruptura no se efectúa sin embargo en el yo, sino por, para, y en torno al yo (cf. Séneca: huir, escapar de uno mismo). Esta conversión es por tanto un movimiento que se dirige hacia el yo, que no deja de vigilarlo, que lo fija de una vez por todas como un objetivo, y que, por último, lo alcanza allí donde él regresa. Si la conversión, la *metanoia* cristiana y post-cristiana, es una forma de ruptura y de mutación en el interior mismo del yo, si, en consecuencia, se puede decir que es una especie de trans-subjetivación, yo afirmaría que la conversión que estaba en juego en el siglo primero de nuestra era no era una trans-subjetivación, un modo de marcar en el sujeto una cesura esencial. La conversión era un proceso largo y continuo, un proceso que yo llamaría de auto-subjetivación más que de trans-subjetivación. ¿Cómo establecer, fijándose a uno mismo como objetivo, una relación adecuada y plena de uno para consigo mismo? Es esto lo que estaba en juego en esta conversión y lo que la aleja de la *metanoia* cristiana.

A partir del siglo XIX, la noción de conversión se transforma en algo importante, especialmente en el marco de la opción y de la práctica de la revolución. La Iglesia es reemplazada por el Partido, que reúne y organiza a los individuos revolucionarios. Y esto nos reconduce a la cuestión fundamental de este curso: ¿cómo se establece, cómo se define, la relación que existe entre decir la verdad, la verdad, y la práctica del sujeto? O, por decirlo de otra forma: ¿cómo se articulan entre sí el decir la verdad, el gobierno de uno mismo y el gobierno de los otros?

El conocimiento, productor del ethos

Ethopoiein significa acción y efecto del *ethos*, transformar el *ethos*, la manera de ser o el modo de existencia de un individuo. *Ethopoios* significa aquello que posee la cualidad de transformar el modo de ser de un individuo, de transformar su *ethos*. Lo que va a introducir en el campo del saber una ruptura –y no se trata de una fisura capaz de anular un cierto contenido de conocimiento– es la aparición del carácter *ethopoiético* del saber. Desde el momento en que el conocimiento presenta una forma, desde el momento en que funciona de tal forma que es capaz de producir *ethos*, entonces resulta útil. Y el conocimiento del mundo es perfectamente útil ya que puede fabricar *ethos*, conocimiento

de los otros y de los dioses. Se ve caracterizado así lo que debe de ser el conocimiento útil al hombre. Ya ven ustedes, por consiguiente, que esta crítica del saber inútil no nos reenvía en absoluto a la valoración de un saber distinto y de un contenido distinto que sería el conocimiento de nosotros mismos y de nuestro interior, sino que nos reenvía más bien a otro funcionamiento del saber mismo de las cosas exteriores. Desde esta nueva perspectiva, el conocimiento de uno mismo no se encuentra ya, en consecuencia, en la vía de convertirse en el instrumento capaz de descifrar los arcanos de la conciencia, esa exégesis de uno mismo que vamos a ver cómo se desarrolla con posterioridad y en el cristianismo. El conocimiento útil, el conocimiento en el que la existencia humana está en cuestión, es un modo de conocimiento relacional a la vez asertivo y prescriptivo, capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto (cf. textos de Epicuro; *Máximas vaticanas,* párrafo 45, definición de la *fisiología*). Podemos comprobar aquí la oposición clásica entre *paideia* y *physiologia.* La *physiología* no es un sector del saber, es el conocimiento de la naturaleza en la medida en que este conocimiento es susceptible de servir de principio a la conducta humana y de criterio para poner en juego nuestra libertad; y también en la medida de que es susceptible de transformar al sujeto –ese sujeto completamente atemorizado y aterrorizado ante la naturaleza– en un sujeto libre que va a encontrar en sí mismo la posibilidad

de su voluntad inalterable y perfectamente tranquila.

La *paresia* esencialmente no es ni la franqueza ni la libertad de expresión, sino más bien la técnica que permite al maestro utilizar como es debido todo aquello que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo. La *paresia* es una técnica que se utiliza en la relación entre el médico y el enfermo, entre el maestro y el discípulo; es esa libertad de movimiento que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos se pueda utilizar aquello que es pertinente para la transformación y mejora del sujeto. En su carta a Herodoto se refiere Epicuro a un tipo de discurso en el que se dice a la vez lo que es verdadero y lo que es preciso hacer, un discurso que desvela la verdad y que también impone normas. Ese discurso dice lo siguiente: en mi libertad de *fisiólogo* me parece bastante mejor acercarme a esa formulación oracular que, aunque oscuramente, dice la verdad a la vez que dice lo que hay que hacer, que reducirme a seguir la opinión corriente, opinión que sin duda es admitida y entendida por todos, pero que, en realidad, no cambia en absoluto el ser mismo del sujeto. Decir proféticamente sólo a unos pocos que tienen capacidad para comprender las verdades de la naturaleza, confiar cuáles son las verdades que pueden efectivamente cambiar su modo de ser, tales son el arte y la libertad propios del *fisiólogo*.

Lo que se requiere, aquello en lo que debe de consistir el saber validado y aceptable, tanto para el sabio como para su discípulo, no es un

saber centrado en ellos mismos, un saber que haría de uno mismo el objeto propio del conocimiento, sino más bien un saber que tiene por objeto las cosas, el mundo, los dioses y los hombres; sin embargo, es un saber que tiene por efecto y por función modificar el ser del sujeto. Es preciso que està verdad afecte al sujeto.

SEXTA LECCION
17 de febrero de 1982

El uno mismo como centro y la mirada que planea sobre el mundo

Séneca (*Cuestiones naturales*) establece una distinción entre dos partes de la filosofía: la que se refiere a los hombres –y que trata de lo que es necesario hacer sobre la tierra–, y la que se refiere a los dioses –y que trata de lo que pasa en el cielo–. Entre estas dos partes existe una diferencia y una sucesión. Se trata de liberarnos de las tinieblas y conducirnos hasta el lugar del que proviene la luz. Se trata, por tanto, de un movimiento real del alma que se eleva así por encima del mundo y que es liberada de las tinieblas de este mundo. Este movimiento que no es por tanto simplemente una inflexión de la dirección de la mirada sino un desplazamiento del sujeto mismo, presenta, sintéticamente, las cuatro características siguientes:

1. Este movimiento es una huida, un desprendimiento en relación a uno mismo, que consuma el distanciamiento en relación a los defectos y a los vicios.

2. Es un movimiento que nos conduce hasta Dios, no bajo la forma de la pérdida de uno mismo en Dios, sino bajo la forma que nos permite reencontrarnos en una especie de connaturalidad o cofuncionalidad en relación a Dios. La razón humana es de la misma naturaleza que la razón divina, tiene las mismas propiedades, el mismo papel y la misma función. Y lo que la razón divina es al mundo, debe de serlo la razón humana respecto al propio hombre.

3. En este movimiento nos elevamos hacia el punto más alto, pero al mismo tiempo, en el momento mismo en el que somos así conducidos por encima de las cosas a cuyo nivel nos encontramos en este mundo, podemos, a través de ese hecho mismo, penetrar en el secreto más íntimo de la naturaleza. El alma alcanza de este modo el *jirón* más íntimo de la naturaleza.

4. Por último, este movimiento que nos sitúa en el lugar más alto del mundo y al mismo tiempo nos abre los secretos de la naturaleza va a permitirnos echar desde lo alto una mirada hacia la tierra. En el momento mismo en el que participando de la razón divina captamos el secreto de la naturaleza, podemos comprender lo muy poco que nosotros somos.

En Platón el conocimiento de uno mismo significaba distanciarse de este mundo para mirar hacia otro, mientras que para Séneca y para los estoicos no era necesario alejarse de este mundo. Entre los estoicos la teoría general y abstracta del estudio de la naturaleza es interpretada como un agente de la liberación de uno mismo. En este sentido, encontramos aquí una especie de retroceso en relación al punto en el que nos encontramos, un retroceso que nos hace ser para nosotros mismos a nuestros propios ojos lo que somos, a saber, un punto en el sistema general del universo. Y es justamente esta liberación la que hace posible realmente la mirada que nosotros podemos dirigir sobre el sistema entero de las cosas de la naturaleza.

Como estamos viendo, en este conocimiento de uno mismo no se plantea una alternativa en términos de que o bien uno conoce la naturaleza o bien se conoce a sí mismo. De hecho, uno no puede conocerse a sí mismo como es debido más que a condición de tener sobre la naturaleza un punto de vista, un conocimiento, un saber amplio y detallado que permite justamente conocer no sólo su organización global sino también los detalles mismos. Mientras que el conocimiento epicúreo de la naturaleza tenía por papel fundamental liberarnos de nuestros miedos y de los mitos que nos abrumaban desde nuestro nacimiento, el conocimiento estoico trataba sobre todo de conocer, para permitirnos entendernos a nosotros mismos allí donde nos encontramos, es decir, para resituarnos en el interior de un mundo totalmente racional y tranquilizador –el de una providencia divina que nos ha colocado en donde estamos, que nos ha situado en el interior de una cadena de causas y efectos particulares, necesarias y razonables, que debemos aceptar si queremos realmente liberar-

nos de este encadenamiento a través de la única forma posible: el reconocimiento de la necesidad del encadenamiento–.

El conocimiento de uno mismo y el conocimiento de la naturaleza no se encuentran por tanto en una especie de oposición alternativa sino que están absolutamente ligados en el sentido de que el conocimiento de la naturaleza nos revelará que no somos más que un punto cuyo único problema consiste precisamente en situarse a la vez allí donde se encuentra y aceptar el sistema de racionalidad que lo ha insertado en este lugar del mundo. ¿En qué sentido puede decirse que este efecto del saber es liberador? El primer efecto de este saber de la naturaleza es establecer una tensión máxima entre uno mismo, en tanto que razón, y uno mismo en tanto que punto en el universo. Y, en segundo lugar,el saber de la naturaleza es liberador en la medida en que nos permite no tanto desviarnos de nosotros mismos, alejar nuestra mirada de lo que somos, sino por el contrario afinar aún más esa mirada y adoptar continuamente sobre nosotros mismos un determinado punto de vista, asegurar una contemplación de nosotros mismos mostrándonos que estamos ligados a un conjunto de determinaciones y de necesidades cuya racionalidad comprendemos.

En consecuencia, no perderse de vista y recorrer con la mirada el conjunto del mundo son dos actividades absolutamente indisociables entre sí a condición de que exista este movimiento de retroceso, este movimiento espiritual

del sujeto que establece de sí mismo a sí mismo el máximo de distancia y que hace que el sujeto alcance la cima del mundo, el lugar más próximo a Dios, participando así de la actividad de la racionalidad divina. El alma virtuosa es un alma que está en comunicación con todo el universo, que está atenta a la contemplación de todo y que, por tanto, se controla a sí misma en sus acciones y en sus pensamientos. Insertarse en el mundo y no desgajarse de él, explorar sus secretos en lugar de dirigirse hacia los secretos interiores, he aquí en lo que consiste la virtud del alma. Pero, por el hecho mismo de que el alma está en comunicación con todo el universo, y explora todos sus secretos, puede controlarse en sus acciones y en sus pensamientos.

Como puede comprobarse no se produce aquí ningún tipo de reminiscencia pese a que la razón se reconoce en Dios. Más que de un redescubrimiento de la esencia del alma se trata de un recorrido a través del mundo, de una investigación a través de las cosas del mundo y de sus causas. No se trata por tanto en absoluto de que el alma se repliegue sobre sí misma, de que se interrogue para encontrar en su interior el recuerdo de las formas puras que ha contemplado en otro tiempo, sino de ver en el presente las cosas del mundo, de captar los detalles, y de comprender a través de esta investigación cuál es la racionalidad del mundo para reconocer, llegado ese momento, que la razón que ha precedido a la organización del mundo (la razón de Dios) es del mismo tipo que nuestra razón que

nos permite el conocimiento. Este descubrimiento de la co-naturalidad y co-funcionalidad de la razón humana y de la razón divina, es el producto del movimiento de la curiosidad del espíritu recorriendo el orden del mundo.

No existe por tanto, en este caso, el paso de un mundo a otro. El mundo al cual se accede a través de este movimiento que describe Séneca es el mundo en el cual nos encontramos, y todo el juego, todo el reto incluso de este movimiento, consiste precisamente en no perder nunca de vista ninguno de los elementos que caracterizan al mundo en el cual estamos y, más concretamente incluso, nuestra situación en el lugar mismo en el que nos hallamos. Al realizar este recorrido se amplía el contexto en el interior del cual estamos situados y se capta el mundo tal cual es.

Este tema de una mirada que planea sobre el mundo, de un movimiento espiritual que no es más que el movimiento mediante el cual esta mirada se hace cada vez mas persistente, es decir, cada vez más y más englobante en la medida en que uno se eleva cada vez más, es radicalmente diferente del movimiento platónico, y a mi juicio define una de las formas más fundamentales de experiencia espiritual .

La noción de conversión

Existen dos componentes esenciales en el retorno a uno mismo, en volver sobre uno mismo:

1. En todas estas expresiones aparece la idea de un movimiento real del sujeto en relación a sí mismo. Ya no se trata simplemente, como en la idea desnuda de la preocupación por uno mismo, de cuidar de sí, o de permanecer vigilante en lo que concierne a uno mismo, sino que se trata más bien de un cierto desplazamiento del sujeto en relación a sí mismo. El sujeto debe de ejercitarse en algo que es él mismo. Desplazamiento, trayectoria, esfuerzo, movimiento, todo esto pertenece a esta idea de una conversión de uno mismo.
2. En esta idea de una conversión de sí mismo nos encontramos con el tema del retorno.

Estos dos elementos –desplazamiento del sujeto hacia sí mismo y retorno de uno a sí mismo– son con frecuencia expresados sirviéndose de la metáfora de la navegación. La idea de que existe una trayectoria a seguir para llegar al puerto de la salvación a través de peligros, implica que se precisa una técnica, un saber complejo –a la vez teórico, práctico y coyuntural– que es el saber propio de quien pilota un barco. A esta imagen de navegar se han vinculado tres técnicas: la medicina (curar); el gobierno político (dirigir a los otros); la dirección de uno mismo (gobernarse a sí mismo). En esta práctica de uno mismo el yo aparece en el horizonte como el blanco de una trayectoria incierta y eventualmente circular que es la peligrosa trayectoria de la vida. El retorno a uno mismo contradice la renuncia a sí mismo de carácter cris-

tiano-ascética, pero es un tema recurrente de nuestra cultura en el que se intenta constantemente la reconstrucción de una ética y de una estética de uno mismo (Montaigne, Stirner, Baudelaire, el anarquismo político, Schopenhauer y Nietzsche). En esta serie de empresas para reconstruir una ética de sí mismo, en este movimiento que nos obliga a referirnos sin cesar a esta ética del uno mismo sin proporcionarle jamás un contenido, me parece que hay que sospechar una especie de incapacidad para fundamentar en la actualidad una ética. Y, sin embargo, muy posiblemente sea ahora cuando esta empresa se haya convertido en una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable si se acepta, pese a todo, que no existe otro punto de apoyo primero y útil de resistencia al poder político que el que se encuentra en la relación de uno para consigo mismo.

Si planteamos la cuestión del poder político situándola en el interior de la cuestión más general de la gubernamentalidad, entendida ésta como un campo estratégico de las relaciones de poder –entendiendo poder en el sentido más amplio del término y no simplemente político- en lo que estas relaciones tienen de móviles, de transformables, de reversibles, el análisis del poder debe de referirse a una ética del sujeto definida por la relación de uno para consigo mismo. Mientras que en la teoría del poder como institución uno se refiere por lo general a una concepción jurídica del sujeto de derecho, en el análisis que intento proporcionar desde

hace algún tiempo las relaciones de poder, la gubernamentalidad, el gobierno de uno mismo y de los otros, la relación de uno para consigo mismo, todo esto constituye una cadena, una trama. Y es justamente en este espacio, en torno a estas nociones, en donde deberíamos poder articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética.

¿Que relación existe entre la conversión de uno mismo y el conocimiento de uno mismo? ¿Convertirse uno mismo no implica fundamentalmente que uno se constituya a sí mismo en objeto y ámbito de conocimiento? ¿No nos encontramos aquí, en este precepto helenístico y romano de la conversión de uno mismo, con el punto de origen, con la raíz primera de todas esas prácticas y de todos esos conocimientos que se van a desarrollar más tarde en el mundo cristiano y en el mundo moderno y que constituyen la primera forma de eso que se podría denominar las ciencias del espíritu, la psicología y el análisis de la conciencia?

La verdad del sujeto

¿Cómo ha podido constituirse la cuestión de la verdad del sujeto? ¿Cómo, por qué, y a qué precio se ha decidido defender un discurso verdadero sobre el sujeto, sobre ese sujeto que nosotros no somos (el sujeto loco o el sujeto delincuente), sobre ese sujeto que por lo general somos (ya que hablamos o trabajamos) en fin, sobre ese

sujeto que somos directamente por nosotros mismos e individualmente (tal es el caso particular de la sexualidad)? Esta cuestión de la constitución de la verdad del sujeto bajo estas tres formas generales es la que yo he intentado plantear con una tozudez quizás un tanto condenable.

Existen dos grandes modelos para explicar la relación que existe entre el cuidado de uno mismo y el conocimiento de uno mismo: el platónico y el cristiano.

1. En el modelo platónico de la reminiscencia se encuentran reunidos y fijados en un solo movimiento del alma el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de lo verdadero, el cuidado de uno mismo y el retorno al ser.

2. El modelo cristiano de la exégesis se perfila a partir de los siglos tercero y cuarto. Con el cristianismo surge un esquema de relación entre el conocimiento y el cuidado de uno mismo que se articula, en primer lugar, en torno a la circularidad entre verdad del texto y conocimiento de uno mismo; en segundo lugar, en torno a la interpretación del método exegético en tanto que medio para el conocimiento de uno mismo; y, por último, en torno a la fijación de la renuncia a sí mismo como objetivo.

Estos dos modelos han recubierto el tercer modelo helenístico de la auto-finalidad de la relación de uno a sí mismo. Este modelo, a diferencia del modelo platónico, no identifica el cuidado de uno mismo con el conocimiento de uno

mismo sino que confiere al cuidado de uno mismo autonomía; y, a diferencia del modelo cristiano, no interpreta el sí mismo como aquello a lo que es necesario renunciar sino como un objetivo a alcanzar. El modelo helenístico está articulado en torno a la autofinalidad de sí, es decir, sobre la conversión de uno mismo.

SEPTIMA LECCION
24 de febrero de 1982

Espiritualidad y ascesis

Si la *mathesis* es el saber del mundo, la ascesis es el saber del sujeto, un saber que implica las cuatro condiciones siguientes: desplazamiento del sujeto; valoración de las cosas a partir de su realidad en el interior del cosmos; posibilidad para el sujeto de contemplarse a sí mismo; en fin, transfiguración del modo de ser del sujeto a través del saber. En esto consiste, me parece, lo que podríamos denominar el saber espiritual.

En la cultura de sí mismo el problema del sujeto en relación a la práctica conduce a algo muy diferente de la ley, ya que conduce a la cuestión de cómo puede el sujeto actuar como es debido, cómo puede ser como es debido, en la medida en que conoce la verdad. La cuestión que plantean los griegos y los romanos sobre la relación entre teoría y práctica es conocer en qué medida el hecho de conocer lo verdadero puede permitir al sujeto no sólo actuar como debe actuar, sino ser como debe y como quiere ser.

Se podría decir esquemáticamente que allí donde nosotros, los modernos, entendemos la cuestión como *objetivación posible o imposible del sujeto* en un campo de conocimientos, los antiguos entendían constitución de un saber sobre el mundo como experiencia espiritual del sujeto; y allí donde nosotros entendemos sometimiento del sujeto al orden de la ley, nuestros antepasados griegos y romanos entendían constitución del sujeto como fin último en sí mismo a través y por el ejercicio de la verdad. Existe aquí una heterogeneidad fundamental que debe prevenirnos contra toda proyección retrospectiva y yo diría que aquel que quisiese hacer la historia de la subjetividad o, mejor, la historia de las relaciones entre sujeto y verdad, debería intentar reencontrar la muy larga transformación de un dispositivo de subjetividad definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por parte del sujeto en este otro dispositivo de subjetividad que está gobernado por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y de la obediencia del sujeto a la ley. Ninguno de estos problemas –obediencia a la ley, conocimiento del sujeto por sí mismo– eran fundamentales, ni incluso estaban presentes, en el pensamiento y en la cultura antigua. Me parece que a partir de aquí se puede abordar la cuestión de la ascesis.

La ascesis es menos una renuncia que un modo de lograr algo; la ascesis no resta sino que enriquece, sirve como preparación para un futuro incierto, para poder resistir a lo que venga. Y

en esto consiste la formación atlética del sabio: el atleta antiguo es el atleta de la espiritualidad, un atleta de lo que va a ocurrir. Por el contrario, el atleta cristiano debe de enfrentarse a sí mismo considerándose su propio enemigo y superarse,es el atleta de sí mismo. El atleta de la vida se equipa mediante el *logos*.

OCTAVA LECCION
10 de marzo de 1982

El concepto de *paresia*

La ascesis tenía por función establecer entre el sujeto y la verdad un lazo de unión, lo mas sólido posible, que debería de permitir al sujeto acceder al discurso verdadero, un discurso verdadero que debería a su vez de mantener bajo control y que podría planteárselo a sí mismo a modo de ayuda y en caso de necesidad. La ascesis tiene, por tanto, como función constituir al sujeto en sujeto de verdad, y esto evidentemente nos conduce a los problemas éticos de la comunicación, a los problemas de las reglas de comunicación de estos discursos verdaderos, es decir, al problema de la comunicación entre quienes los detentan y quienes deben de recibirlos y utilizarlos como equipamiento para la vida.

La técnica y la ética del discurso verdadero, desde la perspectiva del discípulo, no estaban evidentemente centrados en el problema de la palabra. La cuestión de lo que puede y debe decir el discípulo en el fondo no se plantea, o en todo caso no se plantea como cuestión primor-

dial. Lo que se imponía al discípulo como deber moral, y como procedimiento técnico, era el silencio, un determinado tipo de silencio organizado que obedecía a un cierto número de reglas prácticas que implicaban también un cierto número de llamadas de atención, es decir, una técnica y una ética del silencio, de la escucha, de la lectura y de la escritura que constituyen toda una serie de ejercicios de subjetivación del discurso verdadero. Por lo tanto, únicamente cuando uno se plantea las cosas desde la perspectiva del maestro –aquel que debe de pronunciar las palabras verdaderas–, se encuentra el problema del decir: qué decir, cómo decirlo, siguiendo qué reglas, qué procedimientos técnicos, y a partir de qué principios éticos.

Justamente en el corazón de esta cuestión es donde encontramos la noción de *paresia.* Este término se refiere a la vez, a mi juicio, a la cualidad moral (la actitud, el *ethos*) y al procedimiento técnico indispensable para transmitir el discurso verdadero a aquel que tiene necesidad de él para constituirse en soberano de sí mismo, en sujeto de verdad respecto a sí mismo. Para que el discípulo pueda efectivamente recibir el discurso verdadero como es necesario, cuando es necesario, en las condiciones oportunas, es preciso que este discurso sea pronunciado por el maestro en la forma general de *paresia* . *Paresia* etimologicamente significa decirlo todo. La *paresia* lo dice todo; no obstante, no significa exactamente decirlo todo, sino más bien la franqueza, la libertad, la apertura que hacen que se

diga lo que hay que decir, como se quiere decir, cuando se quiere decir y bajo la forma que se considera necesaria. Este término de *paresia* está ligado de tal forma a la elección, a la decisión, a la actitud del que habla, que los latinos lo han traducido justamente por *libertas* para referirse a la libertad de aquel que habla. En la Antigüedad se ha establecido una confrontación entre la *paresia* (el hablar franco), la adulación (adversario moral) y la retórica (adversario técnico). El adulador es aquel que impide que el emperador se ocupe de sí mismo como es debido, convirtiéndolo en un ser débil para sí y para los otros. La adulación es un discurso falso, mentiroso. En lo que respecta a la retórica, la verdad es menos importante que la persuasión. La *paresia* transmite la verdad directamente, mientras que la retórica en el mejor de los casos lo hace indirectamente. En realidad la retórica es una simple técnica, y debe permitir la transmisión de una verdad conocida (cf. sobre la adulación las *Cuestiones naturales* de Séneca, Introducción a las secciones III y IV; y sobre la retórica véase Cicerón y Quintiliano).

¿En qué consiste la *paresia*? La *paresia* no es tanto el contenido (la verdad), cuanto reglas de prudencia y de habilidad. La retórica tiene por función actuar sobre los otros para producir el mayor provecho de aquel que habla, pero en la *paresia* el locutor está en otra posición. Al abrirse al otro ejerce sobre él sin duda una influencia, pero esta apertura proviene de su generosidad, no se plantea ningún interés respecto a su

propio bienestar, cosa que no sucede en el caso de la retórica en donde el que habla pretende persuadir. Existe una cierta transferencia de la *paresia* del maestro a la de los discípulos. En el círculo epicúreo existe la obligación de decir la verdad: abro a los otros la verdad de mi propia alma, debo responder con un discurso verdadero. De aquí proviene la confesión cristiana.

Para que la *paresia* sea verdaderamente tal es preciso que la presencia de aquel que habla se perciba en lo que dice, o, dicho de otra forma, es necesario que la verdad de lo que dice pueda deducirse a partir de su conducta y de la forma en la que realmente vive. Decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta; esta promesa, esta especie de compromiso, está en la base de la *paresia*. El maestro se atiene a todo aquello a lo que se ha comprometido, lo que implica que el discípulo lo escuche en sus discursos. El fondo de la *paresia* estriba en esta adecuación entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. Y es esta adecuación la que confiere el derecho y la posibilidad de hablar al margen de las formas requeridas y tradicionales, de hablar independientemente de los recursos de la retórica que puede ser utilizada si se requiere para facilitar la recepción de lo que se dice. La *paresia,* el hablar franco, es esta forma esencial de la palabra del director, es una palabra libre, no sometida a reglas, liberada de los procedimientos retóricos, en la medida en que debe de adaptarse a la ocasión y a la particularidad del auditor. Es una palabra que, por parte de quien la pronuncia, significa compromiso y constituye un cierto pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta. El sujeto que habla se compromete, en el momento mismo en el que dice la verdad, a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta que une punto por punto al sujeto con la verdad que formula.

Pedagogía y psicagogía

Podemos denominar *pedagogía* a la transmisión de una verdad que tiene por función dotar a un sujeto cualquiera de actitudes, de capacidades, de saberes que antes no poseía y que deberá poseer al final de la relación pedagógica. En consecuencia, se podría denominar *psicagogía* a la transmisión de una verdad que no tiene por función dotar a un sujeto de actitudes, de capacidades y de saberes, sino más bien de modificar el modo de ser de ese sujeto. En la Antigüedad greco-romana el peso esencial de la verdad reposaba, en el caso de la relación *psicagógica,* en el maestro; era él quien debía de someterse a todo un conjunto de reglas para decir la verdad y para que la verdad pudiese producir su efecto. Lo esencial de todas estas tareas y obligaciones recaía sobre el emisor del discurso verdadero. Por esta razón se puede decir que, en la Antigüedad, la relación de *psicagogía* estaba muy próxima relativamente de la relación de pedagogía, ya que en la pedagogía es efectiva-

mente el maestro quien formula la verdad. En la pedagogía la verdad y las obligaciones de la verdad recaen sobre el maestro. Y esto que es válido para cualquier pedagogía es válido también para lo que se podría denominar la *psicagogía* antigua, que es también percibida como una *paideia*.

Me parece, por el contrario, que en el cristianismo, a partir de una serie de mutaciones muy considerables como es bien sabido, la verdad no viene de aquel que guía al alma y –es recibida también de un modo distinto– las cosas van a cambiar. Va a suceder que, si bien es cierto que el director de conciencia debe de obedecer a un determinado número de reglas, el precio esencial a pagar por la verdad va a recaer sobre aquel cuya alma es dirigida. Unicamente a partir de esta enunciación realizada por uno mismo de un discurso verdadero podrá el alma ser guiada. A partir de este momento, la *psicagogía* cristiana va a distinguirse y a oponerse profundamente a esta *psicagogía* de tipo filosófico greco-romano. La *psicagogía* greco-romana estaba muy próxima a la pedagogía, obedecía a esa misma estructura general en virtud de la cual es el maestro quien detenta la verdad. Pero el cristianismo va a desvincular *psicagogía* y *pedagogía* al exigir al alma pedagogizada, es decir, al alma que es conducida, que diga una verdad que únicamente ella puede decir y que únicamente ella puede detentar, una verdad que constituye uno de los elementos fundamentales –aunque no sea el único– de esa operación a través de la cual va

a ser transformado su modo de ser. Y precisamente en esto consistirá la confesión cristiana. En la espiritualidad cristiana es el sujeto guiado quien debe de estar presente en el interior del discurso verdadero en tanto que objeto de su propio discurso verdadero. En el discurso del que es guiado el sujeto de la enunciación debe de ser a la vez el referente de la enunciación.

ANEXO

La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*

P.–*Ante todo, nos gustaría saber cuál es el objeto de su reflexión en la actualidad. Hemos seguido el desarrollo de sus últimos análisis y, concretamente, su curso en el Colegio de Francia del año 1982 sobre la hermenéutica del sujeto y nos gustaría saber si su preocupación fliosófica actual sigue estando determinada por el eje subjetividad-verdad.*

R.–En realidad ese fue siempre mi problema, incluso si he formulado de un modo un poco distinto el marco de esta reflexión. Siempre he pretendido saber cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad, y ello tanto si se trataba de juegos de verdad que adoptan la forma de una ciencia, o que adoptan un modelo científico, como si se trataba de aquellos otros que se pueden encontrar en insti-

---

* Entrevista con Michel Foucault realizada por Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gomez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la Revista *Concordia* n.º 6, 1984, pp. 99-116.

tuciones o en prácticas de control. Ese es el objeto de mi trabajo en *Las palabras y las cosas,* en donde he intentado ver cómo en los discursos científicos el sujeto humano va a ser definido como individuo que habla, que vive y que trabaja. En los cursos del Colegio de Francia he puesto de relieve esta problemática en su generalidad.

P.–*¿No se ha producido un «salto» entre su problematización anterior y la de la subjetividad/verdad, concretamente a partir del concepto de «cuidado de uno mismo»?*

R. El problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad yo lo había enfocado hasta entonces bien a partir de prácticas coercitivas –tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario–, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos –tales como el análisis de las riquezas, del lenguaje o del ser viviente–. Ahora bien, en mis cursos en el Colegio de Francia he intentado captar este problema a través de lo que podría denominarse una práctica de sí mismo que es, a mi juicio, un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades desde la época greco-romana –pese a que no haya sido estudiado–. Estas prácticas de sí mismo han tenido en la civilización griega y romana una importancia, y sobre todo una autonomía, mucho mayores de lo que tuvieron posteriormente cuando se vieron asumidas, en parte, por instituciones religiosas, pedagógicas, de tipo médico y psiquiátrico.

P.–*Se ha producido por tanto en la actualidad una especie de desplazamiento: estos juegos de verdad ya no tienen tanto que ver con una práctica coercitiva, cuanto con una práctica de auto-formación del sujeto.*

R.–Así es. Estamos ante lo que se podría denominar una práctica ascética, confiriendo al ascetismo un sentido muy general, es decir, no tanto el sentido de una moral de renuncia, cuanto el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar, y acceder, a un cierto modo de ser. Entiendo pues el ascetismo en un sentido más general que el que le ha conferido, por ejemplo, Max Weber, pero, pese a todo, mi análisis va en cierto modo en la misma línea de Weber.

P.–*Se trata de un trabajo de uno sobre si mismo que puede ser comprendido como una determinada liberación, como un proceso de liberación.*

R.–Tendríamos que ser en lo que se refiere a esto un poco más prudentes. Siempre he desconfiado un tanto del tema general de la liberación, en la medida en que, si no lo tratamos con algunas precauciones y en el interior de determinados límites, se corre el riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión como consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y sociales. Si se acepta esta hipótesis, bastaría con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo, para que se reencontrase

con su naturaleza o retomase el contacto con su origen y restaurase una relación plena y positiva consigo mismo. Me parece que este es un planteamiento que no puede ser admitido así, sin mas, sin ser previamente sometido a examen. Con esto no quiero decir que la liberación, o mejor, determinadas formas de liberación, no existan: cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador, estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto. Pero sabemos muy bien que, también en este caso concreto, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos, puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política. Por esto insisto más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, hay que decirlo una vez más, tienen su espacio, pero que no pueden por sí solos, a mi juicio, definir todas las formas prácticas de libertad. Nos encontramos ante un problema que me he planteado precisamente en relación con la sexualidad: ¿tiene sentido decir *liberemos nuestra sexualidad*? El problema ¿no consiste más bien en intentar definir las prácticas de libertad a través de las cuales se podría definir lo que es el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Este problema ético de la definición de las prácticas de libertad me parece que es mucho más importante que la afirmación, un tanto manida, de que es necesario liberar la sexualidad o el deseo.

P.–*¿El ejercicio de las prácticas de libertad no exige un cierto grado de liberación?*

R.–Sí, por supuesto. Por eso hay que introducir la noción de dominación. Los análisis que intento hacer se centran fundamentalmente en las relaciones de poder. Y entiendo por relaciones de poder algo distinto de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen una extensión extraordinariamente grande en las relaciones humanas. Ahora bien, esto no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se imbrica todo un haz de relaciones de poder que pueden ejercerse entre individuos, en el interior de una familia, en una relación pedagógica, en el cuerpo político, etc. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Dicho análisis se encuentra a veces con lo que podemos denominar hechos o estado de dominación en los que las relaciones de poder en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo, e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares–, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación. Es cierto que en una situación de este tipo las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o

se ven recortadas y limitadas extraordinariamente. Estoy de acuerdo con usted en que la liberación es en ocasiones la condición política o histórica para que puedan existir prácticas de libertad. Si consideramos, por ejemplo, la sexualidad, es cierto que han sido necesarias una serie de liberaciones en relación con el poder del macho, que ha sido preciso liberarse de una moral opresiva que concierne tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad: pero esta liberación no permite que surja una sexualidad plena y feliz en la que el sujeto habría alcanzado al fin una relación completa y satisfactoria. La liberación abre un campo a nuevas relaciones de poder que hay que controlar mediante prácticas de libertad.

P.–*¿No podría la liberación en sí misma ser un modo o una forma de práctica de la libertad?.*

R.–Sí, asi es en un determiando número de casos. Existen casos en los que en efecto la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de la libertad. En lo que se refiere a la sexualidad, por ejemplo –y lo digo sin ánimo de polemizar, ya que no me gustan las polémicas–, creo que en la mayor parte de los casos son infecundas. Existe un esquema reichiano, derivado de una cierta forma de leer a Freud, que supone que el problema es un problema únicamente de liberación. Para decirlo un tanto esquemáticamente, existiría el deseo, la pulsión, la prohibición, la represión, la interiorización, y el problema se resolvería haciendo saltar todas estas prohibiciones, es decir, liberándose. En este planteamiento –y soy consciente de que caricaturizo posiciones más interesantes y matizadas de numerosos autores– está totalmente ausente el problema ético de la práctica de la libertad: ¿Cómo se puede practicar la libertad? En lo que se refiere a la sexualidad es evidente que es únicamente a partir de la liberación del propio deseo como uno sabrá conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros.

P.–*Usted dice que es necesario practicar la libertad éticamente*

R.–Sí, porque en realidad ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?

P.–*¿Quiere esto decir que usted entiende la libertad como una realidad ética en sé misma?*

R.–La libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.

P.–*¿Es la ética aquello que se lleva a cabo en la búsqueda o en el cuidado de uno mismo?*

R.–El cuidado de uno mismo ha sido, en el mundo greco-romano, el modo mediante el cual la libertad individual –o la libertad cívica hasta un cierto punto– ha sido pensada como ética. Si usted consulta toda una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío –Epicteto, Marco Aurelio, etc.– podrá comprobar que este tema del cuidado de uno mismo ha atravesado realmente toda la reflexión moral. Es interesante ver cómo en nuestras sociedades, por el contrario, el cuidado de uno mismo se ha convertido, a

partir de un cierto momento –y es muy difícil saber exactamente desde cuándo– en algo un tanto sospechoso. Ocuparse de uno mismo ha sido, a partir de un determinado momento, denunciado casi espontáneamente como una forma de amor a sí mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que es necesario prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Esto ha tenido lugar durante el cristianismo, pero no me atrevería a afirmar que se deba pura y simplemente al cristianismo. La cuestión es mucho más compleja porque en el cristianismo procurar la salvación es también una manera de cuidar de uno mismo. Pero la salvación se efectúa en el cristianismo a través de la renuncia a uno mismo. Se produce así una paradoja del cuidado de sí en el cristianismo, pero éste es otro problema. Para volver a la cuestión que usted planteaba, creo que entre los griegos y los romanos –sobre todo entre los griegos–, para conducirse bien, para practicar la libertad como era debido, era necesario ocuparse de sí, cuidar de sí, a la vez para conocerse –y éste es el aspecto más conocido del *gnothi seauton*– y para formarse, para superarse a sí mismo, para controlar los apetitos que podrían dominarnos. La libertad individual era para los griegos algo muy importante –contrariamente a lo que comúnmente se dice, inspirándose más o menos en Hegel, de que la libertad del individuo carecía de importancia ante la hermosa totalidad de la ciudad–: no ser esclavo (de otra

ciudad, de los que os rodean, de los que os gobiernan, de vuestras propias pasiones) era un tema absolutamente fundamental. La preocupación por la libertad ha sido un problema esencial, permanente, durante los ocho magnos siglos de la cultura clásica. Existió entonces toda una ética que ha girado en torno al cuidado de sí y que proporciona a la ética clásica su forma tan particular. No pretendo afirmar con esto que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética, en tanto que práctica reflexiva de la libertad, ha girado en torno a este imperativo fundamental: «*cuida de ti mismo*».

P.–*Imperativo que implica la asimilación de los* logoi, *de las verdades.*

R.–Sin duda, uno no puede cuidar de sí sin conocer. El cuidado de sí es el conocimiento de sí –en un sentido socratico-platónico–, pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones. El cuidado de sí supone hacer acopio de estas verdades: y es así como se ven ligadas la ética y el juego de la verdad.

P.–*Usted afirma que se trata de hacer de esta verdad aprendida,memorizada y progresivamente aplicada un semi-sujeto que reine soberanamente en el interior de cada uno. ¿Qué estatuto tendría este semi-sujeto?*

R.–En la corriente platónica, al menos según el final del *Alcibíades,* el problema para el sujeto, para el alma individual, es volverse hacia sí

mismo para reconocerse en lo que es, y reconociéndose en lo que es, recordar las verdades que le son similares y que ha podido contemplar. En cambio, en la corriente que se puede denominar, globalmente, estoica, el problema consiste más bien en aprender, en servirse de la enseñanza de un determinado número de verdades, de doctrinas, entre las cuales unas son los principios fundamentales y las otras reglas de conducta. Se trata de operar de tal modo que estos principios os digan en cada situación y en cierto modo espontáneamente, cómo tenéis que comportaros. Encontramos aquí una métafora que no proviene de los estoicos sino de Plutarco, que dice: *Es necesario que hayáis aprendido los principios de una forma tan constante que, cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros miedos se despierten como perros que ladran, el Logos hable en vosotros como la voz del amo que con un solo grito sabe acallar a los perros*. Es ésta la idea de un *Logos* que en cierto modo podrá funcionar sin que vosotros tengáis que hacer nada: vosotros os habréis convertido en el *Logos* o el *Logos* se habrá convertido en vosotros mismos.

P.–*Podríamos volver a la cuestión de las relaciones entre la libertad y la ética. Cuando usted afirma que la ética es la parte reflexiva de la libertad ¿quiere decir que la libertad puede cobrar conciencia de sí misma como práctica ética? ¿Es en su conjunto y siempre una libertad por decirlo así moralizada, o es necesario un trabajo sobre sí mismo para descubrir esta dimensión ética de la libertad?*

R.–Los griegos, en efecto, problematizaban su libertad, la libertad del individuo, para convertirla en un problema ético. Pero la ética en el sentido en que podían entenderla los griegos, el *ethos,* era la manera de ser y de conducirse. Era un cierto modo de ser del sujeto y una determinada manera de comportarse que resultaba perceptible a los demás. El *ethos* de alguien se expresaba a través de su forma de vestir, de su aspecto, de su forma de andar, a través de la calma con la que se enfrentaba a cualquier suceso, etc. En esto consistía para ellos la forma concreta de la libertad: es así como problematizaban su libertad. El que tiene un *ethos* noble, un *ethos* que puede ser admirado y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una cierta manera. No creo que sea necesaria una conversión para que la libertad sea pensada como *ethos,* sino que la libertad es directamente problematizada como *ethos.* Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *ethos* que sea bueno, bello, honorable, estimable, memorable, y que pueda servir de ejemplo, es necesario todo un trabajo de uno sobre sí mismo.

P.–*Y ¿es en este punto en donde usted sitúa el análisis del poder?*

R. Me parece que en la medida en que la libertad significa, para los griegos, la no-esclavitud –lo que constituye sin duda una definición de la libertad bastante alejada de la nuestra–, el problema es un problema totalmente político. Es político en la medida en que la no-esclavitud es

a los ojos de los demás una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es pues en sí misma política. Y además, es también un modelo político en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo ni de los propios apetitos, lo que implica que uno establece en relación consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llamaba *arché*, poder, mando.

P.–*El cuidado de sí es, como usted ha dicho, el cuidado de los otros, en cierto modo. En este sentido es siempre ético, es ético en sí mismo.*

R.–Para los griegos no es ético porque implique el cuidado de los otros. El cuidado de sí es ético en sí mismo: pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros. Y es por ello por lo que es importante para un hombre libre, que se conduce como tal, saber gobernar a su mujer, a sus hijos, su casa. Nos encontramos así también con el arte de gobernar. El *ethos* implica también una relación para con los otros, en la medida en que el cuidado de sí convierte a quien lo posee en alguien capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad, o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene –ya sea para ejercer una magistratura o para establecer relaciones de amistad–. Y, además, el cuidado de sí implica también una relación al otro en la medida en que, para ocuparse bien de sí, es preciso escuchar las lecciones de un maestro. Uno tiene necesidad de un guía, de un consejero, de un amigo, de alguien que nos diga la verdad. De este modo el problema de las relaciones con los demás está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí.

P.–*El cuidado de sí tiene siempre como objetivo el bien de los otros: tiende a gestionar bien el espacio de poder que está presente en toda relación, es decir, gestionarlo en el sentido de la no-dominación. ¿Cuál puede ser, en este contexto, el papel del filósofo, de aquel que se ocupa del cuidado de los otros?*

R.–Partamos como ejemplo de Sócrates: es él quien interpela a la gente de la calle, o a los jóvenes del *gymnasio*, diciéndoles: ¿Te ocupas de ti mismo? Los dioses le han encargado hacerlo, es su misión, misión que no abandonará nunca, ni siquiera en el momento en que es amenazado de muerte. Y es sin duda el hombre que se preocupa del cuidado de los otros quien adopta la posición particular del filósofo. Pero en el caso, digamos simplemente, del hombre libre, me parece que el postulado de toda esta moral era que aquel que cuidaba de sí mismo como era debido se encontraba por este mismo hecho en posición de conducirse como es debido en relación a los otros y para los otros. Una ciudad en la que todo el mundo cuidase de sí mismo como es debido sería una ciudad que funcionaría bien y que encontraría así el principio de su perpetuación. Pero no creo que pueda decirse que el hombre griego que cuida de sí deba en primer lugar cuidar de los otros. Este tema no intervendrá, me parece, hasta más

tarde. No se trata de hacer pasar el cuidado de los otros a un primer plano anteponiéndolo al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primero, en la medida en que la relación a uno mismo es ontológicamente la primera.

P.–*¿Este cuidado de sí, que posee un sentido ético positivo, podría ser comprendido como una especie de conversión del poder?*

R.–Una conversión, si. Es en efecto una manera de controlarlo y delimitarlo, ya que, si bien es cierto que la esclavitud es el gran riesgo al que se opone la libertad griega, existe también otro peligro, que se manifiesta a primera vista como lo inverso de la esclavitud: el abuso de poder. En el abuso de poder uno desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos, sus deseos. Nos encontramos aquí con la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que se aprovecha de esta pujanza y de su riqueza para abusar de los otros, para imponerles un poder indebido. Pero uno se da cuenta –en todo caso es lo que afirman los filósofos griegos– de que este hombre es en realidad esclavo de sus apetitos. Y el buen soberano es aquel precisamente que ejerce el poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y es justamente el poder sobre sí mismo el que va a regular el poder sobre los otros.

P.–*El cuidado de sí, desgajado del cuidado de los otros ¿no corre el riesgo de* absolutizarse*? ¿Esta* absolutización *del cuidado de sí*

no podría convertirse en una forma de poder sobre los otros, en el sentido de la dominación del otro?

R.–No, porque el peligro de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico no viene precisamente más que del hecho de que uno no cuida de sí y por tanto se ha convertido en esclavo de sus deseos. Pero si uno se ocupa de sí como es debido, es decir, si uno sabe ontológicamente quién es, si uno es consciente de lo que es capaz, si uno conoce lo que significa ser ciudadano de una ciudad, ser señor de su casa en un *oikos,* si sabe qué cosas debe temer y aquellas a los que no debe temer, si sabe qué es lo que debe esperar y cuáles son las cosas, por el contrario, que deben de serle completamente indiferentes, si sabe, en fin, que no debe temer a la muerte, pues bien, si sabe todo esto, no puede abusar de su poder en relación con los demás. No existe por tanto peligro.

La idea, tal como usted la formula, aparecerá mucho más tarde, cuando el amor de sí mismo se convierta en algo sospechoso y sea percibido como una de las posibles raíces de las diferentes faltas morales. En este nuevo contexto, el cuidado de si tendrá como forma primera la renuncia de uno a sí mismo. Se encuentra esta idea de forma bastante clara en el *Tratado de la virginidad* de Gregorio de Nisa, en donde figura la noción de cuidado de sí, la *epimeleia heautou,* definida esencialmente como renuncia a todos los lazos terrenales, como renuncia a todo lo que pueda ser amor de sí, apego a este mundo. Pero

yo creo que en el pensamiento griego y romano el cuidado de sí no puede tender a este amor exagerado de sí que llevaría a abandonar a los otros o, lo que es peor, a abusar del poder que se pueda tener sobre ellos.

P.–*¿Se trata entonces de un cuidado de uno mismo que, pensando en sí, piensa en el otro?*

R.–Sí, efectivamente. El que cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre será también capaz de mantener con su mujer y sus hijos la relación debida.

P.–*Pero, ¿no juega la condición humana, en el sentido de finitud, un papel muy importante? Usted se ha referido a la muerte: ¿cuando no se tiene miedo a la muerte, no se puede abusar del poder que se tiene sobre los otros? El problema de la finitud me parece muy importante: el miedo a la muerte, a la finitud, a ser herido, está en el corazón mismo del cuidado de sí.*

R.–Sin duda. Y por eso el cristianismo, al introducir la salvación como salvación en el más allá, va en cierta medida a desequilibrar o, en todo caso, a trastocar completamente, toda esta temática del cuidado de uno mismo pese a que, y lo repito una vez más, buscar la salvación significa también cuidar de uno mismo. Pero en el cristianismo la condición para lograr la salvación va a ser precisamente la renuncia . Por el contrario, en el caso de los griegos y de los romanos, dado que uno se preocupa de sí en su propia vida, y puesto que la reputación que uno deje en este mundo es el único mas allá del que

puede ocuparse, el cuidado de sí puede entonces estar por completo centrado en sí mismo, en lo que uno hace, en el puesto que ocupa entre los otros; podrá estar totalmente centrado en la aceptación de la muerte –lo que será muy evidente en el estoicismo tardío–, preocupación que incluso, hasta cierto punto, podrá convertirse casi en un deseo de muerte. Al mismo tiempo, esta preocupación, si bien no equivale a un cuidado de los otros, sí equivale al menos a una preocupación acerca de lo que será beneficioso para ellos. Es interesante comprobar, en el caso de Séneca por ejemplo, la importancia que adquiere este tema: apresurémonos a envejecer, apresurémonos a ir hacia el final, ya que nos permitirá encontrarnos con nosotros mismos. Esta especie de momento anterior a la muerte, en el que ya no puede suceder nada, es diferente del deseo de muerte que encontraremos entre los cristianos, quienes esperan de la muerte la salvación. En Séneca es más bien como un movimiento para precipitar la existencia de forma que ante uno ya no quede más que la posibilidad de la muerte.

P.–*Le propongo ahora pasar a otro tema. En los cursos del Colegio de Francia usted ha hablado de las relaciones entre poder y saber: ahora habla de las relaciones entre sujeto y verdad. ¿Existe una complementariedad entre estos dos pares de nociones, poder/saber y sujeto/verdad?*

R.–El problema que siempre me ha interesado, como he señalado al principio, es el problema de las relaciones existentes entre sujeto y verdad:

¿Cómo entra el sujeto a formar parte de una determinada interpretación, representación, de verdad? La primera cuestión que me he planteado ha sido: ¿Cómo ha sido posible, por ejemplo, que la locura haya sido problematizada, a partir de un momento preciso y tras toda una serie de procesos, en tanto que enfermedad, respondiendo a un tipo determinado de medicina? ¿Qué lugar se le ha asignado al sujeto loco en este juego de verdad definido por un saber o un modelo médico? Al realizar este análisis me di cuenta de que, contrariamente a lo que constituía una costumbre en este momento –en los comienzos de los años 60–, no era simplemente recurriendo a la ideología como se podía dar cuenta de este fenómeno. Existían, de hecho, prácticas –y muy especialmente esa importante práctica del internamiento que se había desarrollado desde comienzos del siglo XVII y que había sido la condición para la inserción del sujeto loco en este tipo de juego de verdad- que me reenviaban mucho más al problema de las instituciones de poder que al problema de la ideología. Y fue de este modo como tuve que plantear el problema de las relaciones poder/saber, un problema que no es para mí el fundamental, sino más bien un instrumento que me permite analizar, de la forma que me parece más precisa, el problema de las relaciones existentes entre sujeto y juegos de verdad.

P.–*Pero usted suele* oponerse *a que se hable del sujeto en general.*

R.–No, no me he opuesto; quizá no lo he dicho de forma adecuada. Lo que he rechazado

era precisamente que se partiese de una teoría del sujeto previa —como la elaborada por ejemplo por la fenomenología o por el existencialismo– y que, a partir de esta teoría del sujeto, se plantease la cuestión de saber, por ejemplo, cómo era posible una determinada forma de conocimiento. Lo que he intentado mostrar es cómo, en el interior de una determinada forma de conocimiento, el sujeto mismo se constituía en sujeto loco o sano, delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Era necesario rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder realizar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto, o de las diferentes formas de sujeto, y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.

P.–*¿Quiere esto decir que el sujeto no es una sustancia?*

R. No, no es una sustancia; es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma. Usted, por ejemplo, no tiene respecto a usted mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye en un sujeto político, que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando intenta realizar su deseo en una relación sexual. Existen, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos ante el mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan, se establecen respecto a uno mismo formas de relaciones diferentes. Y es precisamente la constitución

histórica de estas diferentes formas de sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa.

P.–*Pero el sujeto loco, enfermo, delincuente –incluso quizá el sujeto sexual– era un sujeto que era el objeto de un discurso teórico, un sujeto digamos* pasivo, *mientras que el sujeto al que usted se refiere en los dos últimos años en sus cursos del Colegio de Francia es un sujeto* activo, *políticamente activo. El cuidado de si afecta a todos los problemas de la práctica política, de gobierno, etc. Podría pensarse que se produce en usted un cambio, un cambio que no es quizás tanto de perspectiva, cuanto de problemática.*

R.–Es cierto, por ejemplo, que la constitución del sujeto loco puede en efecto ser considerada como la consecuencia de un sistema coercitivo –el sujeto pasivo–, pero usted sabe también que el sujeto loco es un sujeto no-libre y que justamente el enfermo mental se constituye como sujeto loco en relación y frente a aquel que lo declara loco. La histeria, que ha sido tan importante en la historia de la psiquiatría y en el mundo manicomial del siglo XIX, me parece que es la ilustración misma de la manera en que el sujeto se constituye en sujeto loco. Y no es una casualidad que los grandes fenómenos de histeria se hayan obervado precisamente en aquellos lugares donde existía un máximo de coacción para impedir que los individuos se constituyesen en sujetos locos. Por otra parte, e inversamente, diría que, si bien ahora me intere-

so en efecto por cómo el sujeto se constituye de una forma activa, a través de las prácticas de sí, estas prácticas no son sin embargo algo que se invente el individuo mismo. Constituyen esquemas que él encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social.

P.–*Parecería que existe una especie de deficiencia en su problematización, a saber, la concepción de una resistencia al poder. La resistencia al poder supone un sujeto muy activo, preocupado de sí y de los otros, un sujeto responsable por tanto tanto política como filosóficamente.*

R.–Esto nos lleva al problema de lo que entiendo por poder. No empleo casi nunca de forma aislada el término poder, y si lo hago alguna vez, es con el fin de abreviar la expresión que utilizo siempre: *relaciones de poder.* Pero existen esquemas ya establecidos, y así, cuando se habla de *poder*, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, en un gobierno, en una clase social dominante, en el señor frente al esclavo, etc. Pero no es en absoluto en esto en lo que yo pienso cuando hablo de *relaciones de poder*. Me refiero a que en las relaciones humanas, sean cuales sean –ya se trate de una comunicación verbal, como la que estamos teniendo ahora, o de relaciones amorosas, institucionales o económicas– el poder está siempre presente: me refiero a cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro. Estas relaciones son por tanto relaciones que se pueden encontrar en situaciones dis-

tintas y bajo diferentes formas; estas relaciones de poder son relaciones móviles, es decir, pueden modificarse, no están determinadas de una vez por todas. El hecho, por ejemplo, de que yo sea más viejo y de que al inicio de la entrevista usted estuviese un poco intimidado, puede dar un giro, a lo largo de la conversación, y ser yo quien que me sienta intimidado ante alguien que, precisamente, es más joven. Las relaciones de poder son por tanto móviles, reversibles, inestables. Y es preciso subrayar que no pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se convirtiese en una cosa suya, en un objeto sobre el que se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no existirían relaciones de poder. Es necesario pues, para que se ejerza una relación de poder, que exista al menos un cierto tipo de libertad por parte de las dos partes. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando realmente se puede decir que uno tiene *todo el poder* sobre el otro, el poder no puede ejercerse sobre el otro más que en la medida en que le queda a este último la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resitencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación– no existirían relaciones de poder. Al ser ésta la forma general que

adoptan las relaciones de poder me resisto a responder a la pregunta que a veces me plantean: *¿si el poder está presente entonces no existe libertad?* La respuesta es: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes. No obstante, hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado. Para poner un ejemplo, sin duda muy esquemático, en la estructura conyugal tradicional de la sociedad de los siglos XVIII y XIX, no puede decirse que sólo existía el poder del hombre: la mujer podía hacer toda una serie de cosas: engañarlo, sustraerle con maña dinero, negarse a tener relaciones sexuales. Subsistía sin embargo un estado de dominación, en la medida en que todas estas resistencias constituían un cierto número de astucias que no llegaban nunca a invertir la situación. En los casos de dominación –económica, social, institucional o sexual– el problema es en efecto saber dónde va a formarse la resistencia. ¿Va a formarse, por ejemplo, en una clase obrera que va a resistir a la dominación política –en el sindicato, en el partido– y bajo qué forma –huelga, huelga general, revolución, lucha parlamentaria–? En una situación como esta de dominación es necesario responder a todas estas cuestiones de forma específica, en función del tipo y de la forma concreta que adopta en cada caso la dominación. Pero la

afirmación: *usted ve poder por todas partes; en consecuencia no existe lugar para la libertad,* me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la concepción de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio para la libertad.

P.–*Se refería antes al hombre libre y al filósofo, como dos modalidades diferentes del cuidado de uno mismo El cuidado de sí del filósofo tendría una cierta especificidad y no se confundiría con el del hombre libre.*

R.–Diría que se trata de dos posiciones diferentes en el cuidado de uno mismo, más que de dos formas del cuidado de sí; creo que el cuidado de sí es el mismo en su forma, pero que en cuanto a la intensidad, al grado de celo con el que uno se ocupa de sí –y en consecuencia también de los otros– el puesto que ocupa el filósofo no es el mismo que el de cualquier hombre libre.

P.–*¿Se podría pensar entonces que existe una relación fundamental entre filosofía y política?*

R.–Sí, sin duda. Me parece que las relaciones entre filosofía y política son permanentes y fundamentales. Si se considera el cuidado de uno mismo en el pensamiento griego, esta relación es evidente. Y bajo una forma además muy compleja: por una parte está el ejemplo de Sócrates –y de Platón en el *Alcibiades* y de Jenofonte en las *Memorables*–, que interpela a los jóvenes diciéndoles: *Mira, tú, tú que quieres llegar a ser un hombre político, que quieres gobernar la ciudad, que quieres ocuparte de los otros, pero que no te ocupas de ti mismo, tú serás un mal gobernante.* En esta perspectiva, el cuidado de uno mismo aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica, para llegar a ser un buen gobernante. Constituirse en sujeto que gobierna implica que uno se haya constituido en sujeto que se ocupa de sí. Pero por otra parte está también el Sócrates que dice en la *Apologia*: *Yo, interpelo a todo el mundo*, porque todo el mundo tiene que ocuparse de sí mismo; a lo que añade justo a continuación: *Y al hacer esto presto el mayor servicio a la ciudad, y en vez de castigarme, deberíais de recompensarme, recompensarme mejor que a un vencedor de los Juegos Olímpicos*. Existe por tanto una implicación muy fuerte entre filosofía y política, que se desarrollará más adelante cuando la filosofía no sólo se preocupe del alma de los ciudadanos, sino también del alma del príncipe. El filósofo se convierte en el consejero, el pedagogo, y el director de la conciencia del príncipe.

P.–*¿Podrá convertirse esta problemática del cuidado de uno mismo en el corazón de un nuevo pensamiento político, de una política distinta a la que consideramos hoy?*

R.–Confieso que no he avanzado en esta dirección y me gustaría acercarme a problemas más contemporáneos, con el fin de tratar de ver qué se puede hacer con todo esto en la problemática política actual. Pero tengo la impresión de que en el pensamiento político del siglo XIX –y posiblemente sería preciso remontarse más

allá, a Rousseau y a Hobbes– se ha pensado el sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, ya sea en términos naturalistas, ya sea en términos de derecho positivo. En cambio, me parece que la cuestión del sujeto ético no tiene mucho espacio en el pensamiento político contemporáneo. En fin, no me gusta responder a cuestiones que no he examinado; me gustaría por tanto retomar las cuestiones que he abordado a través de la cultura antigua.

P.–*¿Qué relación existía entre la vía de la filosofía, que conduce al conocimiento de sí, y la vía de la espiritualidad?*

R.–Por espiritualidad entiendo –circunscribiendo esta definición a este período histórico– lo que se refiere precisamente al acceso del sujeto a un cierto modo de ser y a las transformaciones que debe de sufrir en sí mismo para acceder a este modo de ser. Creo que en la espiritualidad antigua existía, o casi existía, una identidad entre esta espiritualidad y la filosofía. En todo caso, la preocupación más importante de la filosofía giraba en torno al cuidado de uno mismo; el conocimiento del mundo venía después y, en la mayoría de los casos, en apoyo de este cuidado de sí. Cuando leemos a Descartes, resulta sorprendente encontrar en las *Meditaciones* exactamente esta misma preocupación espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda ya no estará permitida y en el que por fin uno podrá conocer: pero al definir así el modo de ser al que da acceso la filosofía, uno se da cuenta de que este modo de ser está

enteramente definido por el conocimiento, y que la filosofía se definirá como acceso al sujeto cognoscente o a aquello que lo cualificará como tal. Y, desde este punto de vista, me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad.

P.–*¿Se debería actualizar esta noción del cuidado de sí, en sentido clásico, frente a este pensamiento moderno?*

R.–No, en absoluto, no se trata de decir: *desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de uno mismo, y el ciudado de sí es la clave de todo.* Nada me resulta mas ajeno que la idea de que la filosofía se ha extraviado en un momento determinado, que ha olvidado algo, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento, que es preciso redescubrir. Me parece que todo ese tipo de análisis que, o bien adoptan una forma radical diciendo que, desde sus comienzos, la filosofía ha sido olvido, o bien adoptan una forma mucho más histórica para afirmar que *en tal filosofía hay algo que ha sido olvidado*, no son muy interesantes, no se puede obtener gran cosa de ellos. Y esto no significa que el contacto con un determinado filósofo no pueda producir algo, pero habría entonces que subrayar que este algo es algo nuevo.

P.–*Esto hace que nos tengamos que plantear la cuestión de por qué uno debería de tener acceso a la verdad hoy, en sentido político, es decir en el sentido de una estrategia política en contra de los diversos puntos de bloqueo del poder en el sistema relacional.*

R.–Después de todo es un problema, en efecto ¿por qué la verdad? ¿Y por qué se preocupa uno de la verdad, y, además, más de ella que de uno mismo? A mi juicio se entra así en relación con una cuestión fundamental que, me atrevería a decir, es la cuestión de Occidente; ¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar alrededor de esta obligación de verdad, una obligación que ha adoptado todo un conjunto de formas diferentes? Tal y como están las cosas, nadie hasta ahora ha podido mostrar que se pueda definir una estrategia exterior a todo ello. Y sin duda es en este campo de voluntad de verdad en el que uno puede desplazarse, de una forma o de otra, a veces contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad. Para decir las cosas de una forma muy esquemática, podemos encontrar numerosos ejemplos: ha existido todo un movimiento llamado ecológico –que por otra parte es muy antiguo y no sólo del siglo XX– que ha estado con frecuencia en cierto sentido en relación de hostilidad con una ciencia, o en todo caso con una tecnología legitimada en términos de verdad. Pero, de hecho, también esta ecología hablaba un discurso de verdad: únicamente en nombre de un conocimiento de la naturaleza, del equilibrio de los seres vivos, etc., se podía hacer la crítica. Se escapaba por tanto de una dominación de la verdad no jugando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad sino jugándolo de otra forma, o jugando otro juego,

otra partida, otras bazas en el juego de la verdad. Creo que sucede lo mismo en el caso de la política, en el que se podría hacer la crítica de la política –a partir , por ejemplo, del estado de dominación de esta política indebida– pero no podría hacerse de otro modo que jugando un cierto juego de verdad, mostrando cuáles son sus consecuencias, mostrando que existen otras posibilidades racionales, enseñando a las gentes lo que desconocen acerca de su propia situación, sus condiciones de trabajo, su explotación.

P.–*¿No piensa usted, en relación a la cuestión de los juegos de verdad y de los juegos de poder, que se puede comprobar en la historia la presencia de una modalidad particular de estos juegos de verdad, que tendría un estatuto particular en relación a todas las otras posibilidades de juegos de verdad y de poder y que se caracterizaría por su apertura esencial, su oposición a cualquier bloqueo de poder, al poder por tanto en el sentido de dominación-esclavitud?*.

R.–Sí, absolutamente. Pero cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad no quiero decir de ningún modo que los juegos de verdad no sean más que relaciones de poder –esto sería una caricatura terrible–. Lo que me interesa es, como ya he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en marcha y estar ligados a relaciones de poder. Se puede mostrar, por ejemplo, que la medicalización de la locura, es decir, la organización de un saber médico en torno a individuos designados como locos, ha estado ligada a toda una serie de pro-

cesos sociales, de orden económico en un momento dado, pero también a instituciones y a prácticas de poder. Este hecho no merma en modo alguno la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría: no la legitima, pero tampoco la anula. Que las matemáticas estén ligadas, por ejemplo, –de una forma por otra parte muy distinta de la psiquiatria– a estructuras de poder se debe en cierta medida a la forma en que son enseñadas, a la manera en que se organiza el consenso de los matemáticos, a cómo funcionan en circuito cerrado, a sus valores, a cómo se determina lo que está bien (verdadero) o mal (falso) en matemáticas, etc. Esto no quiere decir en absoluto que las matemáticas sean exclusivamente un juego de poder, sino que el juego de verdad de las matemáticas se encuentra ligado de una cierta manera, y sin que ello merme su validez, a juegos y a instituciones de poder. Y está claro que en un determinado número de casos las relaciones son tales que se puede hacer perfectamente la historia de las matemáticas sin tener esto en cuenta, si bien esta problematización es interesante y, en la actualidad, los propios matemáticos empiezan a tenerla en cuenta, comienzan a estudiar la historia misma de sus instituciones. En fin, está claro que esta relación que puede existir entre las relaciones de poder y los juegos de verdad en matemáticas es muy distinta de la que se puede dar en el caso de la psiquiatría. De todos modos, lo que uno no puede en todo caso decir es que los juegos de verdad no son mas que juegos de poder.

P.–*Esta cuestión reenvía al problema del sujeto ya que, en los juegos de verdad, la cuestión que se plantea es la de saber* quién *dice la verdad, cómo y por qué la dice; en realidad, en el juego de verdad se puede jugar a decir la verdad: existe un juego, se juega a la verdad o la verdad es un juego.*

R.–El término juego puede inducir a error: cuando hablo de *juego* me refiero a un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o de hacer *como si*: es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.

P.–*Sigue estando el problema del* quién: *¿es un grupo, un conjunto..?*

R.–Puede ser un grupo, un individuo. Existe en relación con esto un problema. Se puede observar, en lo que se refiere a estos múltiples juegos, que lo que ha caracterizado a nuestras sociedades, a partir de la época griega, es el hecho de que no existe una definición cerrada e imperativa de los juegos de verdad permitidos, lo que supondría la exclusión de todos los otros. Existe siempre, en un juego de verdad dado, la posibilidad de descubrir algo distinto y de cambiar más o menos una determinada regla, e incluso a veces de cambiar en su totalidad el juego de verdad. Y esta posibilidad de desarrollo es sin duda algo que se ha producido en Occidente, algo que resulta singular en relación

a otras sociedades en las que tal posibilidad no existe.

¿Quién dice la verdad? Dicen la verdad individuos que son libres, que organizan un cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas de poder y de instituciones coercitivas.

P.–*La verdad ¿no es pues una construcción?*

R. Eso depende: existen juegos de verdad en los que la verdad es una construcción y otros en los que no lo es. Puede existir un juego de verdad, por ejemplo, que consiste en describir las cosas de una cierta manera: el que realiza una descripción antropológica de una sociedad no realiza una construcción, sino una descripción –que por su parte presenta un cierto número de reglas, históricamente cambiantes, de tal modo que se puede decir hasta un cierto punto que es una construcción respecto a otra descripción. Ello no significa sin embargo que no exista nada frente a nosotros y que todo provenga de la cabeza de alguien. De esta transformación de los juegos de verdad se ha dicho, o por lo menos algunos han deducido que yo he dicho, que no existía nada– me han hecho decir que la locura no existía, precisamente cuando se trataba de un problema completamente inverso: se trataba de saber cómo la locura, bajo las diferentes definiciones que se le han podido conferir, ha podido ser integrada, en un momento dado, en un campo institucional que la constituía como enfermedad mental confiriéndole un determinado espacio al lado de otras enfermedades.

P.–*En el fondo existe también un problema de*

comunicación en el núcleo mismo del problema de la verdad, el problema de la transparencia de las palabras del discurso. Aquel que tiene la posibilidad de formular verdades tiene también un poder, el poder de poder decir la verdad y de expresarla como él quiere.

R.–Sí, y ello no significa no obstante que lo que dice no sea cierto, como creen la mayor parte de las gentes quienes, cuando se les hace observar que puede existir una relación entre la verdad y el poder, dicen: ¡Ah, bueno, entonces, esto no es verdad!

P.–*Lo cual está relacionado con el problema de la comunicación, ya que, en una sociedad en la que la comunicación tiene un muy alto grado de transparencia, los juegos de verdad son quizá más independientes de las estructuras de poder.*

R.–Plantea usted un problema sin duda importante. Me imagino que está usted pensando quizá en Habermas cuando dice esto. Estoy interesado en lo que hace Habermas, y sé muy bien que no está muy de acuerdo con lo que yo hago –me parece que yo estoy mas cerca de lo que él dice–, aunque existe algo que no veo claro: es el lugar tan importante que concede a las relaciones de comunicación y, sobre todo, la función que yo llamaría *utópica*. La idea de que podría darse una situación de comunicación que fuese tal que los juegos de verdad pudiesen circular en ella sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, parece pertenecer al orden de la utopía. Y ello significa no ver que las relaciones de poder no son en

sí mismas algo malo, algo de lo que es necesario liberarse. Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por tanto en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos,* la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación.

P.–*Se situa usted muy lejos de Sartre que decía:* el poder es el mal.

R.–Sí, pese a que se me ha atribuido con frecuencia esta idea que está muy lejos de lo que pienso. El poder no es el mal, el poder son juegos estratégicos. ¡Es bien sabido que el poder no es el mal! Consideremos por ejemplo las relaciones sexuales o amorosas: ejercer poder sobre el otro, en una especie de juego estratégico abierto en el que las cosas podrían invertirse, esto no es el mal, esto forma parte del amor, de la pasión, del placer sexual. Fijémonos por ejemplo en la institución pedagógica que ha sido objeto de críticas, con frecuencia justificadas. No veo en qué consiste el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un saber y le comunica determinadas técnicas. El problema está más bien en saber cómo se van a evitar en estas prácticas –en las que el poder necesariamente está presente y en las que no es necesariamente malo en sí mismo– los efectos de dominación que pueden llevar a que un niño sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro, o a que un estudiante esté bajo la férula de un profesor abusivamente autoritario. Me parece que es necesario plantear este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno, de *ethos,* de práctica de sí y de libertad.

P.–*¿Podría entenderse lo que acaba de decir a modo de criterios fundamentales de lo que usted llama una nueva ética? Se trataría de intentar jugar con el mínimo de dominación...*

R.–Creo efectivamente que este punto es el punto de articulación entre la preocupación ética y la lucha política para el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno, y de una ética que permita fundamentar la libertad individual.

P.–*Cuando Sartre habla del poder como mal supremo parece hacer alusión a la realidad del poder como dominación. Quizá en este caso usted esté probablemente de acuerdo con Sartre.*

R.–Sí, pero creo que todas estas nociones han sido mal definidas y no se sabe muy bien de qué se está hablando. Yo mismo no estoy muy seguro de haberme expresado muy claramente ni de haber empleado las palabras que era necesario emplear cuando he comenzado a interesarme por este problema del poder. Actualmente tengo una visión más clara de todo ello. Me parece que es necesario distinguir las rela-

ciones de poder en tanto que juegos estratégicos entre libertades –juegos estratégicos que hacen que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que los otros responden tratando de no dejar que su conducta se vea determinada por ellos o tratando de determinar a su vez la conducta de los primeros– de las situaciones de dominación que son las que ordinariamente se denominan poder. Y entre ambas, entre los juegos de poder y los estados de dominación, están las tecnologías gubernamentales, confiriendo a este término un sentido muy amplio –que van desde la manera de gobernar a la propia mujer, a los hijos, hasta la manera en la que se gobierna una institución–. El análisis de estas técnicas es necesario porque es a través de este tipo de técnicas como se establecen y mantienen muy frecuentemente los estados de dominación. En mi análisis del poder existen estos tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.

P.–*En su curso sobre la* hermeneutica del sujeto *dice en un momento dado que no existe un punto mas fundamental y útil de resistencia al poder político que la relación de uno para consigo mismo.*

R.–No creo que el único punto posible de resistencia al poder político –entendido justamente como estado de dominación– esté en la relación de uno a sí mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno a sí mismo, lo que significa precisamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto directamente al conjunto de prácticas a través de las cuales se pueden constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que los individuos en su libertad pueden establecer unos en relación a otros. Individuos libres que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros, y para hacerlo disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Y ello se basa por tanto sobre la libertad, sobre la relación de uno a sí mismo y sobre la relación al otro. Si se trata por el contrario de analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, no se puede considerar al sujeto más que como sujeto de derecho, un sujeto dotado de derechos o carente de ellos y que, a través de la institución de la sociedad política, ha recibido o ha perdido los derechos: nos encontramos así reenviados a una concepción jurídica del sujeto. Por el contrario, la noción de gubernamentalidad permite, me parece, poner de relieve la libertad del sujeto y la relación a los otros, es decir, aquello que constituye la materialidad misma de la ética.

P.–*¿Cree usted que la filosofía tiene algo que decir sobre el* por qué *de esta tendencia a querer determinar la conducta del otro?*

R.–La manera de determinar la conducta de los otros va a adoptar formas muy diferentes, va a suscitar apetitos y deseos de intensidad muy variable según las sociedades. No sé nada de antropología pero uno se puede imaginar que hay sociedades en las que la forma mediante la

cual se dirige la conducta de los otros está hasta tal punto codificada de antemano que todos los juegos en cierto modo están ya preestablecidos. En una sociedad como la nuestra, por el contrario, los juegos pueden ser enormemente numerosos –es evidente en las relaciones familiares, por ejemplo, en las relaciones sexuales o afectivas, etc.– y, en consecuencia, los deseos de determinar la conducta de los otros son tambien mayores: cuanto más libres son las personas, unas en relación a otras, mayor es el deseo en unos y otros de determinar la conducta de los demás. Cuanto más abierto es el juego más atractivo y fascinante resulta.

P.–*¿Cree usted que la tarea de la filosofía es prevenir los peligros del poder?*

R.–Esta tarea ha constituido siempre una de las funciones más importantes de la filosofía. La filosofía en su vertiente crítica –y entiendo crítica en un sentido amplio– ha sido precisamente el saber que ha puesto en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese la intensidad y la forma que adoptan –política, económica, sexual, institucional,etc–. Esta función crítica de la filosofía se deriva hasta cierto punto del imperativo socrático: *ocúpate de ti mismo*, es decir, *fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo.*